

تاريخ
الملل والنحل
تأليف
أمين الخولى

تاريخ الملل والنحل

تأليف

أمين الخولى

دراسة وتقديم

د/ أحمد محمد سالم

الاخراج الفني والغلاف

أميمة علي أحمد

المقدمة

١. أمين الخولى : نتاج امتزاج ثقافتين

يعد الشيخ أمين الخولى (١٨٩٥ ـ ١٩٦٦) أحد أبرز أقطاب المدرسة الإصلاحية التى بدأت بأقطاب مثل جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) وعبد العزيز جاويش (١٨٧٦ ـ ١٩٥٦) ومحمد فريد وجدى (١٨٧٥ ـ ١٩٥٤) ... الخ .

وإذا أردنا أن نعرض لأهم ملامح فكر الشيخ أمين الخولى فلا مفر لنا من عرض محطات رئيسية فى حياته ، والتى تكشف لنا بوضوح عن مدى امتزاج الثقافتين العربية والغربية فى شخصيته ، ومدى تأثر مؤلفاته ، وإنتاجه الفكرى بهذا الامتزاج بين الثقافتين.

وبداية نقول إن أمين الخولى ولد فى مايو من عام ١٨٩٥ بقرية شوشاى التابعة لمركز أشمون بمحافظة المنوفية، وذلك من أب

يدعى إبراهيم نال قسطاً ضئيلاً من التعليم فى الأزهر يعفيه من أداء الخدمة العسكرية ، حيث انتهى الأمر بالوالد إلى مساعدة الجد فى الحقل حتى توفى فى عام ١٩١٩، فى حين عمر جد أمين الخولى من أبيه أكثر من مائة عام .

وحين أتم الشيخ أمين الخولى السابعة من عمره انتقل إلى القاهرة تحت رعاية جده لأمه فاطمة الشيخ (عامر على عامر الخولى) الذى حصل على شهادة الأهلية من الأزهر ، وعمل إماماً وخطيباً فى جامع السلطان (إيتال اليوسفى) بالخيمية[1].

ويقول الشيخ أمين الخولى عن تلك الفترة بأنه «حوالى سنة ١٩٠٢ حُمل من الريف ، وألقى به فى حجر خالته تحت رعاية جده لأمه، وعم أبيه فى الوقت نفسه، وهو شيخ أزهرى يعيش هو وابنه - خال الغلام - وأصهار لهم كذلك خدمة للعلم فى الأزهر الشريف، ودفعوا به لصغره إلى مدرسة مدنية كانت مرحلة بين التعليم الأولى والتعليم الابتدائى، ولكن جده الشيخ لا يكتفى بما كان فى مثل هذه المدارس، أو المكاتب من حفظ القرآن، فأخذه بحفظ لوح كبير كل يوم حتى يوم الجمعة ، وحفظ القرآن بداية وعيادة ، فحفظه مثنى تجويد القرآن (التحفة والجزرية)، وجود له قراءة حفص فى بضعة أشهر يقرئه كل يوم ربعين ، وأخذه فى زمن التجويد بحفظ المتون فى التوحيد، والفقه، والنحو، كمتن السنوسية، والأجرومية، والألفية، وبدأ يحضر دروساً فى التوحيد ، وغيره كما علمه مبادئ العلوم والحساب»[2].

وجدير بالقول أن أمين الخولى أتم حفظ القرآن عام ١٩٠٥، وحفظ معه بعض المتون فى علوم الدين ، وتعلم كذلك بعض المعارف الحديثة . والتحق أمين الخولى فى عام ١٩٠٧ بمدرسة (القيسونى) وهى من الكتاتيب المشتركة التى كان يتعلم بها أبناء الأسر العثمانية، وكانت المدرسة تعد لامتحان الفقهاء، والعرفاء الذين يقومون - بعد التخرج - بالتدريس فى هذه الكتاتيب .

ولكن الشيخ أمين الخولى كان زاهداً فى التعليم الأزهرى، ويريد أن يصبح أفندياً لجأ إلى الشيخ محمد السكرى ليستعين به حتى يلتحق بمدرسة الحسينية ، وتحققت رغبته بعد أن أدى الاختبار ، ولكن جده أصر على التعليم الأزهرى، وهدده بأن «من ترك القرآن فلن يفتح الله عليه» وقد هام الغلام على وجهه فى الشوارع التى كان يرى فيها غلماناً فى سنه يغدون ويروحون بعمائم صغيرة، وجبب وقفاطين أيضا، لكن لا يذهبون ناحية الأزهر، بل يسيرون إلى الجنوب فى حين يوجد الأزهر فى شمال مسكنه(٢) .

وقد سعى أمين الخولى أن يجمع بين العمامة والدراسة المدنية ليستعيد رضا الجد والوالد ، فالتحق بمدرسة (عثمان باشا ماهر) بمنطقة السيوفية بعد أن اجتاز الامتحان وقد أهلته معارفه، ومستواه فى الامتحان لدخول السنة الرابعة فى الوقت الذى كانت الدراسة بالمدرسة خمس سنوات، وقد طلب دخول السنة الثالثة ليكون له الحق فى دخول مدرسة القضاء الشرعى التى كانت تشترط أن يقضى الطالب فى هذه المدرسة، أو فى الأزهر

ثلاث سنوات ، لكن الناظر رفض أن يعدل به عن السنة الرابعة إلى السنة الثالثة، وبالمقابل أعطته المدرسة شهادة تشهد فيها بأن الطالب أمين إبراهيم الخولى أمضى بها ثلاث سنوات بصفته طالباً متعلماً، وأنه لم يسبق الحكم عليه بأمر يخل بالشرف(٤).

وفى عام ١٩١٤ دخل أمين الخولى مدرسة القضاء الشرعى ، وهى مدرسة تجمع فى مقرراتها بين التعليم المدنى، والتعليم الدينى، ففيها درس أمين الخولى الجبر والهندسة النظرية والفراغية ، وعلم الهيئة، ومبادئ الفلك ، والطبيعة ، والكيمياء، والتاريخ، والجغرافيا، بجوار أصول القانون، وشرح لائحة المحاكم الشرعية، ونظام المرافعات ، والتفسير، والفقه، والحديث والتوحيد، وذلك بخلاف النحو ، والصرف، والأدب(٥).

وفى عام ١٩٢٠ عين أمين الخولى مدرساً بمدرسة القضاء الشرعى نتيجة لتفوقه الواضح فى دفعته، كما أشرف على إصدار مجلة القضاء الشرعى .

وفى عام ١٩٢٣ سافر أمين الخولى إلى إيطاليا إماماً للمفوضية فى روما، ومستشاراً شرعياً للقنصليات الموجودة فى دائرة السفارة ، وكان من أشد المحرضين على تنفيذ فكرة التمثيل الدينى فى الخارج ، فقد صدر المرسوم الملكى فى يوم ٧ نوفمبر ١٩٢٣ بتعيين أئمة للسفارات الأربع المنشأة فى لندن، وباريس، وروما، وواشنطن، وهم حضرات أصحاب الفضيلة الشيخ عبدالوهاب عزام للندن ، والشيخ محمد البنا لباريس ، والشيخ

أمين الخولى لروما، والشيخ محمد حلمى طبارة لواشنطن، وقد أبحر الأخيران إلى منصبيهما الجديد مساء الجمعة ١٤ ديسمبر ١٩٢٣[٦].

وفى إيطاليا تعلم أمين الخولى اللغة الإيطالية وأجادها ، وعمل على تنمية ثقافته وتعميقها وراقب الحياة الدينية فى أوروبا راصداً شئونها، ليستفيد بذلك كله فى مقارنة هذه الأوضاع فى أوروبا بمثيلاتها فى مصر ، كما اطلع الخولى فى إيطاليا على أعمال كبار المستشرقين الإيطاليين أمثال لويجى رينالدى، والسنيور جلستينو سكيابارتى ، وغيرهما. وفى فترة إقامته بإيطاليا كلف بحضور مؤتمر تاريخ الأديان الدولى فى مدينة بروكسل فى الفترة ما بين ١٦ ـ ٢٠ سبتمبر ١٩٢٥ مع الشيخ مصطفى عبدالرازق، وقد قدم الخولى بحثاً عن «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية» وقد ذهب فى بحثه إلى أنه عن طريق قنوات الاتصال بين المسلمين وأوروبا ـ فى مطلع عصر النهضة الأوربى ـ أدى ذلك إلى تأثر الثقافة الدينية فى أوروبا بالروح المدنية العقلانية للإسلام ، فظهرت الحركة البروتستانتية فى أوروبا لتحاول تحرير الناس من السلطة الكنسية التى تعطى لنفسها حق الوساطة بين الله والناس ، فالسلطة هى للكتاب المقدس وحده ، وضرورة نبذ كل ما هو خارج عنه من آراء المجامع والآباء[٧].

ومن ثم يرى الخولى أن تحرير العقل فى أوروبا ـ نتيجة للمؤثرات الثقافية الإسلامية ـ هو الخطوة الأولى المباشرة لتحديد السلطة الكنسية ، ثم إن هذا التحرير كان بتأثير عوامل مختلفة

أهمها الحركة الفلسفية الإسلامية ، ومن ثم بدا الصراع بين الكنيسة والحرية العقلية - فى مطلع عصر النهضة - صراعاً بين الكنيسة والفلسفة الإسلامية ، ويشهد على ذلك تاريخ الفلسفة الرشدية فى أوروبا(٨).

وفى عام ١٩٢٦انتقل أمين الخولى إلى ألمانيا ليباشر نفس المهام التى وكلت إليه فى روما ، ويتعلم الألمانية ، ويكتب بها مقالين عن الخلافة فى جريدة (العلم المصرى) التى كان يصدرها الحزب الوطنى بالألمانية فى النمسا بمدينة (بتسبرج) وليس لهما أصل عربى ، ونشر كذلك فى مجلة (دويتش مجازين) التى تصدر بالألمانية والإنجليزية والأسبانية بحثاً عن شخصية مصر فى التاريخ(٩).

وفى عام ١٩٢٧ ألغى الوفديون وظيفة الإمامة ، وعاد الشيخ أمين الخولى إلى مدرسة القضاء الشرعى، بعد فترة قضاها فى أوروبا تعلم فيها الألمانية والإيطالية، وتعرف على حركة الاستشراق وتمرس فى كثير من الأعمال الدبلوماسية، وحين عاد أمين الخولى إلى مدرسة القضاء الشرعى فى نفس العام عاد وقد تشربت روحه المؤثرات الثقافية الغربية .

وفى نفس العام انتدب الخولى لتدريس مقرر الأخلاق فى الأزهر ، فألف محاضرات جمعت فى كتابه عن (الخير) وتكمن أهمية هذه المحاضرات فى كشفها عن قيام الخولى بتدريس نظرية التطور بالأزهر الشريف ، وكذلك بيانها لمدى تأثر الخولى بالنظرية

ودفاعه عنها ورأى الخولى : أن مذهب النشوء والارتقاء هو مذهب طبيعى للبحث فى الحياة، ونشوء الأنواع وكيف تم ذلك، وهو يقرر ذلك وفقاً لنواميس مطردة تجرى على المعنويات جريانها على الماديات، ولهذا عم تطبيقه فى سائر فروع المعرفة، ومظاهر الحياة البشرية[١٠].

ويطالب الشيخ أمين الخولى بضرورة أن تعم هذه النظرية فى النظر إلى الوجود ككل، فإن سنة النشوء والارتقاء مطردة تعمل فى الوجود كله، وأن جميع الأفراد، والأعمال، والأمم، وتغير حاجاتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، تجرى على هذا النظام باطراد، ولهذا فإن نظرية التطور تنطبق على حياة الشعوب، ولا يوجد شعب يعيش فى برج من العاج ، ولا ينفذ إليه أثر ما حوله، فالعالم دائم التفاعل فى حياته، وخاضع فى ذلك لسنن النشوء والارتقاء والتدرج ، والتأثير والتأثر، ولهذا يرفض الباحثون اليوم التسليم بأن أمة قد بدلت بين عشية وضحاها حالاً بحال ، وانتقلت من ضلال إلى هدى ، أو من جهل إلى علم، أو من تناحر إلى سلام ، مما جعلها صالحة للبقاء ، فلابد أن تسير فى مجرى الحياة تدريجياً جرياً على سنن النشوء والارتقاء[١١].

وقد حاول أمين الخولى أن يقرب بين الإسلام والداروينية، ورأى أن ما يبدو من تعارض بين الإسلام ونظرية التطور فإن ذلك لعمل أوزار الغير كالتزامنا بتفاصيل التوراة فى الخلق والنشوء والأحياء ، مع تقرير تحريفها وبطلانها، وما هذا الالتزام إلا إكراه

لآيات القرآن أن تؤدى معانى تلك التفصيلات مضافاً إليها الشروح الإسرائيلية ، وبهذا الالتزام نقرر معارضة المذهب للإسلام، وهنا يؤكد الخولى على ضرورة رفض هذا التعارض المزعوم، وأن هذا التعارض إنما هو نتيجة للإسرائيليات المدخولة فى ثقافتنا.

ويتضح مدى تأثير الاتجاه العلمى العلمانى على أمين الخولى فى تأثره بالداروينية حين نعرف أن أمين الخولى قد اشترك مع سلامة موسى (١٨٧٧ ـ ١٩٥٨) فى تأسيس جمعية (المصرى للمصرى) للأهداف الوطنية(١٢) كذلك فقد كان للخولى مناظرة شهيرة مع إسماعيل مظهر(١٨٩١ ـ ١٩٦٢) حول طبيعة الشخصية المصرية ، ورد الخولى على مظهر فى تحقيره للعقلية العربية وميراثها العلمى وذلك فى عام ١٩٢٦(١٣).

وفى ٣ نوفمبر ١٩٢٨ عين أمين الخولى مدرساً بالجامعة المصرية ليكون أحد أركانها، وليسهم بشكل فعال فى تدعيمها، ووضع قواعد حريتها، واستقلالها، ومناهجها، حيث قام بتدريس علم البيان والتفسير .

وبالإضافة إلى قيام أمين الخولى بالتدريس فى الجامعة المصرية فقد كان ينتدب كذلك للتدريس فى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، فقام بتدريس الفلسفة عام ١٩٣٤، وكان حصيلة هذا التدريس كتابه(كناش فى الفلسفة)، وقد أهدى هذا الكتاب إلى الإمام محمد عبده الذى كان يسعى إلى تدريس الفلسفة بالأزهر.

وفى عام ١٩٣٥ قام الخولى بتدريس مادة (تاريخ الملل والنحل) لطلاب كلية أصول الدين بالأزهر وكان حصيلة هذا التدريس كتابه (تاريخ الملل والنحل) المكون من جزأين ، ففى الجزء الأول يرسى دعائم المنهج العلمى فى دراسة تاريخ الملل والنحل، وفى الجزء الثانى يطبق هذه المنهجية على دراسة اليهودية، وسوف نعرض بالتحليل الدقيق لرؤية أمين الخولى فى هذا الكتاب الذى نقدم له الآن .

ويهمنا مما سبق بيان مدى الامتزاج الواضح فى شخصية أمين الخولى بين التعليم الدينى والتعليم المدنى من ناحية ، وقيامه كذلك بأعباء التدريس فى مؤسسة تجمع بين العلم الدينى والمدنى كمؤسسة القضاء الشرعى، أو قيامه بأعباء التعليم الدينى والمدنى فى الأزهر، أو تدريسه لعلوم اللغة فى جامعة فؤاد، وكل هذا يكشف لنا عن عمق امتزاج الثقافتين فى شخصية أمين الخولى تعلماً وممارسة.

وفى سنة ١٩٣٦ أعلنت حكومة على ماهر عن مسابقة بين الكتاب والمفكرين موضوعها (رسالة الأزهر فى القرن العشرين)، وألف الشيخ أمين الخولى رسالة بنفس العنوان السابق[١٤] ولكنه اختير عضواً فى لجنة تحكيم الأبحاث فقام بنشر الرسالة وتوزيعها، وما يهمنا فى رسالته عن إصلاح الأزهر هو المضمون المتميز لهذه الرسالة .

وفى هذه الرسالة يكشف أمين الخولى عن حالة التدنى الواضحة التى كان يعيشها طلاب الأزهر ومبعوثوهم فى النظام التعليمى فى الأزهر فيقول «أن مبعوثى الشعوب الإسلامية إلى الأزهر يعودون إلى بلادهم غير قادرين على عمل حيوى لقومهم ، أو يهربون أثناء وجودهم هنا إلى دراسات أخرى غير الدراسات الإسلامية، فكان لابد من التطوير من أجل إمدادهم بمعارف حيوية مع التعليم الدينى ليكونوا فى بلادهم أنفع لها وأجدى[١٥].

ويرى أمين الخولى أن رسالة الأزهر الاجتماعية هى حماية الروح الشرقية والإسلامية من أثر المد الثقافى الغربى، على ألا يتعارض هذا مع نقل مكتسبات الحضارة الغربية النافعة ، كما أن رسالة الأزهر العلمية تكمن فى جانبين ١- عملى :ويعنى بإعداد معلمى الإسلام والواعظين به، والناشرين له إعداداً حيوياً يلقى به الإسلام المسيحية، وغيرها من الأديان لقاء يؤيده الحق، ويقره، وإعداد العارفين بالشريعة الإسلامية . ٢- نظرى : وهو تأسيس البيئة العلمية التى تكون مرجعاً للشرق كله، والغرب كله فى الدراسات الدينية والإسلامية من عقائد ، وشريعة، بحيث يعرف بشهادة الأزهر من له كلمة فى هذه الدراسات[١٦] والملاحظ أن الخولى يسعى إلى أن يكون الأزهر هو الجامعة العمدة فى الدراسات الدينية والشرعية، ويكون ذلك تخصصها بالدرجة الأولى على أن توظف هذه الجامعة تخصصات التاريخ، والأدب، والفلسفة، واللغة فى خدمة العلوم الشرعية .

وعن مراحل التعليم الأزهرى قبل الجامعة فيرى أمين الخولى بضرورة مسايرة التعليم فى الأزهر لنظام التعليم المدنى فى المرحلتين الابتدائية والثانوية، ولكنه طالب بتقييد ذلك بعدة قيود:

١- أن يحتفظ الأزهر فى الابتدائى، والقسم الأول من الثانوى بطابعه الدينى بشكل أوضح وأقوى مما قد يكون فى المدارس العادية فتكون له العناية بالتربية الدينية لتلاميذه، وبالتالى تكون هذه العناية بالتربية الشرعية أكثر مما هو موجود فى المدارس الأخرى .

٢- أن تكون اللغة الأجنبية اختيارية فى الابتدائى ، والقسم الأول من الثانوى مع تمكين طالبه من أن يأخذ بشهادة إتمام الدراسة الابتدائية دون امتحان فى اللغة الأجنبية أو مع امتحان فيها .

٣- أن يتميز القسم من الدراسة الثانوية الأزهرية تمايزاً أزهرياً واضحاً ، ويقسم ذلك على حسب تقسيم التعليم العالى فى الأزهر فيكون على قسم منه إعداد لقسم من الدراسة العالية[١٧] ولا شك أن رغبة الخولى فى توحيد التعليم فى مراحله الأولى - خاصة أن هذه المراحل هى التى تشكل وعى الطالب - تكشف لنا عن رفضه لتقسيم الأمة بين تعليم دينى وتعليم مدنى، وبهذه الرؤية يحاول الخولى أن يكسب التعليم الأزهرى طابعاً مدنياً واضحاً فى مراحله الأولى.

وبعد دعوة الخولى لإصلاح التعليم فى الأزهر فإنه ينفى عن الأزهر أن يكون مؤسسة لها صفة دينية كهنوتية، فالأزهر لا يزعم

لرجاله حق الوساطة بين الخالق والمخلوق ، ولكن دوره يكمن فى نشر الرسالة السامية للإسلام، ولا ينبغى أن يكون الأزهر عكس هذا، لأن «الإسلام لا يخلق تلك الطبقة التى تقوم بالوساطة بين السماء والأرض، فما يربطه على الأرض يربطه فى السماء، وما يحله على الأرض يحله فى السماء، ولا يعرف تلك السلطة الدينية التى تقوم بتوقيع العقاب الحرمانى فى الدنيا، وتستأثر فى ذلك بما يرهب العقل الطليق، ويفت العزم الوثيق، ويفسد الذوق الدقيق، كما أن التدين فى الإسلام ليس تلك العصبية المقيتة المعتمة الأفق التى تحتقر الآخرين، وتنزلهم عن مرتبة الإنسانية، أو تنكر صفتهم البشرية... فالتدين الإسلامى إنسانى القلب، نبيل العاطفة، يؤيد التعاون البشرى ، ولا يعوق الإخاء الإنسانى، ومن هذه الصفة يشتق الأزهر صفة الدينية»[١٨].

واستمر عمل الشيخ أمين الخولى بالجامعة المصرية مدرساً ثم أستاذاً مساعداً فى ١٩٣٧/٤/٤، ثم أستاذاً لكرسى الأدب العربى فى ١٩٤٣/٢/١٧ ، وفى ١٩٤٦/١٠/١٩ نقل إلى كـــــرسى الأدب المصرى فى العصور الإسلامية ، وآل به التدرج فى الكلية إلى أن صار رئيساً لقسم اللغة العربية ، ووكيلاً للكلية فى ١٩٤٦/٥/١٣ .

وفى عام ١٩٤٧ أثارت قضية (الفن القصصى فى القرآن الكريم) جدلاً واسعاً فى الأوساط الفكرية، وقد ساند أمين الخولى تلميذه محمد أحمد خلف الله فى دفاعه عما كتب، وذهب الخولى إلى أن «الكلام عن الرسالة بهذه الصورة إنكار للحق الطبيعى للحى

فى أن يفكر ، وإنه لحق عرفنا الإسلام يقرره، ويحميه، فلو لم يبق فى مصر والشرق واحد يقول إنه حق ، لقلت وحدى، وأنا أقذف فى النار إنه حق لأبرئ ضميرى ولا أشارك فى وصم الإسلام اليوم بهذه الوصمة»[١٩] وبعد هذه المعركة ثار ضده المحافظون من الأزهر وعاد أمين الخولى ليكتب من جديد عن ضرورة إصلاح الأزهر .

وفى أثناء عمله بكلية الآداب انتدب للتدريس فى كلية الحقوق بالجامعة المصرية، وفى كلية أصول الدين بالأزهر، وكلية الآداب بجامعة الإسكندرية سنة إنشائها ١٩٥٠م، ومعهد فن التمثيل العربى، والموسيقى المسرحية، ومعهد الدراسات العليا ، وعين عضواً فى مجلس كلية أصول الدين، والمجلس الأعلى لدار الكتب[٢٠].

وفى عام ١٩٥٣ احتدمت الخلافات فى الكلية فأدت إلى تشتيت جماعة من هيئة التدريس ، فعين أمين الخولى مستشاراً فنياً لدار الكتب فى ١٩٥٣/٦/١٢، ثم عين مديراً عاماً للثقافة إلى أن أتم الخدمة الحكومية فى أول مايو ١٩٥٥ فأحيل إلى التقاعد.

وكان لأمين الخولى نشاطاته الواسعة فى مجمع اللغة العربية، وله أبحاثه الرصينة حول تطوير اللغة العربية، وكذلك أنشأ مع تلاميذه جماعة الأمناء، ومجلة الأدب عام ١٩٥٦، وكان يصرف عليها أحياناً من ماله الخاص ، وكان حريصاً على تشكيل عقول تلاميذه ، وكان قليل الكتابة، وقد ذكر تلميذه عبد الحميد يونس أنهم كانوا يقولون له : إننا ـ والحياة من حولنا ـ أحوج ما تكون إلى

تسجيل آرائه وأحكامه ، وتأصيل مناهجه فى كتاب تقيد منه الأجيال التى تكر بعدنا ، فكان يجيب: إننى مثل سقراط أعيش فى تلاميذى أكثر مما أعيش فى كتاب[٢١] .

وفى ٩ مارس ١٩٦٦ توفى أمين الخولى عن عمر يناهز واحد وسبعين عاماً ، بعد حياة مفعمة بالعمل والنشاط، كشف لنا وبوضوح عن عمق امتزاج الثقافتين العربية والغربية فى شخص المجدد أمين الخولى بحيث يمكن أن نقول أنه كان بحق شيخ الأصوليين فى التجديد، وشيخ المجددين فى الأصولية إيماناً منه بالماضى كركيزة، والحاضر كحياة متوثبة وبالحوار الدائم بينهما ليتفاعلا، ويتلاقحا فيثمرا المستقبل المأمول» [٢٢].

٢ - دراسة تاريخ الأديان فى ضوء المنهج العلمى

أوضحنا فيما سبق كيف امتزجت الثقافة الغربية بمناهجها وأدواتها بالثقافة العربية الإسلامية فى فكر أمين الخولى، ولقد كان لهذا الامتزاج دوره الكبير فى صياغة أمين الخولى لأعماله فى علوم اللغة، وعلوم الدين، وفى مواقفه الفكرية المختلفة، فالثقافة الغربية قد أمدت الخولى بالأدوات،والمنهجيات، والآليات التى تساعده على فهم ودراسة كافة الموضوعات اللغوية والدينية، فحين دعى أمين الخولى إلى تدريس مقرر عن (تاريخ الملل والنحل) فى الأزهر عامى ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ألف كتابه (تاريخ الملل والنحل) فى جزأين ، وقد حاول أمين الخولى أن يطبق المنهج العلمى فى دراسة تاريخ الأديان فوضع فى الجزء الأول قواعد المنهج العلمى فى

دراسة تاريخ الأديان ، وقام فى الجزء الثانى بتطبيق هذه القواعد على دراسة الديانة (اليهودية) ولهذا فنحن نعتبر أن كتاب (تاريخ الملل والنحل) لأمين الخولى أحد أهم كتبه على الإطلاق ، ونحن إذ نعمد اليوم إلى تقديم هذا الكتاب للقارئ العربى فذلك لأن هذا الكتاب لم يعاد نشره ضمن الأعمال الكاملة لأمين الخولى والتى قامت الهيئة المصرية العامة للكتاب بنشرها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن دراسة هذا الكتاب تسهم بشكل فعال فى خدمة أحد المطالب الراهنة الآن وهى : تجديد الفكر الدينى ، لأن هذا التجديد لن يتحقق إلا من خلال قراءة الدين وعلومه وفقاً لآليات المنهج العلمى، وبعيداً عن الدراسات الدعائية .

ويمكن القول أن أمين الخولى يسعى فى كتابه هذا إلى دراسة تاريخ الأديان فى ضوء تطور حركة التاريخ، والمجتمع، والبيئة المحيطة ، وبيان أثر ذلك على فهمنا للدين ومدى تطور رؤية الفهم البشرى له عبر حركة الزمن، والمجتمع، وتطور البيئة، ويبدأ الخولى ببيان أهمية أثر التاريخ والزمن على حركة الدين، وموضحاً أن الدراسات التاريخية لا تتعارض مع الدين و «القول بهذا الارتباط أوضح من أن يختلف عليه ، ولكنى أعرف أن أناساً قد يعترضون على ذلك فى دروس الأديان بخاصة ، إذ يتبادر إلى أذهانهم أن ذلك التفاعل ، والتأثير المتبادل لا يتفق مع سماوية الدين الموحى به ، ولكنهم فى ذلك واهمون ، لأن هذا المعنى الاجتماعى لهذه الوحدة الإنسانية المتشابكة لا يقوم على أن رسولاً من الرسل عليهم السلام قد قلد أو أخذ، أو نقل من غيره بعمل نفسه، فنقل من وثنية، أو

اقتبس من جاهلية ما بدا له صراحة، وبهذا تواصلت الأديان وتفاعلت العقائد كلاً ، بل يقوم التواصل ، ويصدق بأن الوحى الإلهى المصدر يكشف عن حقيقة دينية واحدة قد رددت فى عقيدة ما ، أو فكر أديان أخرى متعددة ، لأنها صالحة على اختلاف الأزمان ، وتعاقب الأديان»(٢٣).

وتبدو الغاية من دراسة الدين فى ضوء التاريخ هو إدراك أمين الخولى لأهمية عامل الزمن فى فهم كل الظواهر بما فيها الدين، فالتاريخ يسهم فى فهم الحقائق الكونية طلباً للمعرفة، ورغبة فى تفهم الكون، ثم انتفاعاً بذلك فى توجيه الحياة توجيهاً صالحاً، ورفع مستوى الرفاهية الإنسانية مهما تفاوتت الديار ، واختلفت الألوان واللغات، وتباينت المشارب والعادات، ثم لكل بعد ذلك شخصيته المستقلة، وظروفه المفردة ، ومؤثرات فيه مقصورة عليه، ومع هذا التمايز المتدرج فلا سبيل إلى فهم الكون إلا فى صورة الوحدة الكبرى المتداخلة الأجزاء المتصلة التفاعل، ترد فى الفرد أثر أسرته، ثم أثر فصيلته، وأثر جنسه، وأثر إنسانيته(٢٤) .

ويطالب أمين الخولى بضرورة أن تعتمد عملية دراسة تاريخ الأديان على مصادر أوسع من الرواية المنقولة، والخبر المسرود، وأن تعتمد على المصادر المادية والمعنوية كما يعتمد المنهج التاريخى على المصادر الصامتة الأكثر صدقاً، وذلك حتى نستطيع فى عملية التأريخ التوثيق توثيقاً علمياً دقيقاً، ويرى أمين الخولى أن «الدعوة إلى النقد العقلى الاجتماعى للروايات التاريخية لم تؤيد من ابن

خلدون نفسه بالتطبيق، ولم تلق من أبناء عصره، ولا ممن خلفوه فى الشرق آذاناً صاغية، ولكنها اليوم عند المحدثين موضع الرعاية الكبرى ، والتقدير العظيم فى دروس التاريخ ، تسعفهم عليها وتزيد نفاذ بصرهم فيها معارفهم المتجددة النامية عن السنن الكونية، والنواميس الاجتماعية ، ونظم الحياة الفردية والجماعية، والظواهر النفسية للفرد والمجتمع فى تلك الحياة ، فيكون نقدهم للحوادث التاريخية أدق وأهدى كلما تجرد عن الهوى ، وخلص من خطر التعصب ، وسلم فيه التطبيق»[٢٥].

ودراسة تاريخ الأديان عند أمين الخولى لابد أن تخضع للقوانين العامة المتحكمة فى تسيير الحياة، وإدراك هذه القوانين لا يمكن أن يتم إلا بدراسة فلسفة التاريخ، لأن هذه الفلسفة هى التى تستطيع التعمق فى استخراج وكشف القوانين البعيدة الدقيقة المتحكمة فى تسيير وحدة الحياة العامة، وإظهار أن كل حادثة مهما كان أثرها فى النظرة الأولى، وبدت للسذج قليلة الخطر، فلابد لها من أثر فى التعاون الإنسانى، وليس المؤرخ الحقيقى إلا الذى يتكشف خلف ظواهر الأمور أسباب حدوثها ، وقوانين اتجاهاتها[٢٦].

ولكى يستطيع التاريخ أن يقف على قدميه فلابد أن نؤسس دراسة تاريخ الأديان فى ضوء علم الاجتماع حتى نتمكن من الكشف عن السنن الاجتماعية المتحكمة فى سير التاريخ، وإدراك أسبابها البعيدة، وذلك لأن علم الاجتماع يبحث فى طبائع العمران، ويتفهم الحياة الإنسانية التى يشارك فيها الفرد غيره، كما أن علم

الاجتماع فى ملاحظة ظواهر التجمع الإنسانى، وانتقالاته لا يستطيع أن يقف عند الحاضر ، بل لابد من متابعة الماضى ، واستيضاح تقلباته التى انتهت إلى الحاضر المشهود، وتلك فى الاجتماع مهمة تاريخية، والتاريخ حين يحاول تفسير أحداث الماضى، والانتهاء إلى صحيح أسبابها ، والفاعل من عللها، لا سبيل له فى ذلك إلا بالاستنارة بما يقرره علم الاجتماع من صور الحياة وقتية كانت أو مطردة مما يوجه به التاريخ، وبه يمكن تفسيره[٢٧] ومن ثم فقد صار الدرس الصحيح لتاريخ الأديان هو ما يقوم على الوصل بين التاريخ والاجتماع، ويسعى إلى وضع الحوادث المفردة، والأخبار المتفرقة المتناثرة أمام الدارسين متفتحة الروابط ، مستبين فيها أثر النواميس العامة ، والمتحكمة فى تسيير آلة الحياة الاجتماعية الكبيرة[٢٨].

وإذا كان أمين الخولى يطالب بضرورة المزج بين التاريخ والاجتماع فى دراسة تاريخ الأديان فإن هذا يتحقق عنده من خلال توظيف الداروينية الاجتماعية فهو يعتبر «أن ناموس التدرج والترقى فى الكائنات جميعاً المادى منها والمعنوى على السواء مهم لدراسة التاريخ، فدارس التاريخ يطبق هذا الناموس على جميع صور الحياة الإنسانية، ومظاهرها، وأعمال الأفراد، وأعمال الأمم جميعاً، حتى الأمور الاعتقادية يطرد جريانها على هذا النظام، ولا محل لإنكار أن مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة تخضع لهذا الناموس التدريجى دائماً، فتبدأ من أصل بسيط ساذج، ويتدرج، وينافس فى سبيل الظفر بالحياة، فيبقى منه الصالح لها، ويستبعد

غير الصالح، ثم يرتقى هذا الصالح، ويكتمل شيئاً فشيئاً حتى يعود مركب ، بل معقد التركيب بعدما كان بسيطاً ساذجاً يسير الشأن[٢٩] ولأن المعنى فى التدرج والترقى قد تقرر اليوم، وتأصل حتى لم يعد الباحث يقبل ظهور شئ معنوى من فكر أو عقيدة، أو نحو ذلك كاملة الوجود دفعة واحدة، أو مخلوقة خلقاً مستقلاً لأصل لا يمت بصلة إلى ما حوله، وما سبقه مما يماثله فى الكون ، فإن هذا الوجود الفجائى الكامل، وذلك الاستقلال لم يتهيأ لفن ، ولا أدب، ولا علم، ولا حضارة، ولا دولة، ولا دين كذلك[٣٠].

ولأن أمين الخولى كان ينادى بتطبيق المنهج التطورى على دراسة تاريخ الأديان فى مقرر دراسى بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٣٥، ولهذا وجدناه حريصاً على تبرير رؤيته للطلاب من وجهة نظر إسلامية فيذهب إلى أن القول بتدرج الدين والمعتقد قد يبدو لأول عهد الأذن به مقلقاً نابيًا، أو يخشاه المتدين، أو ينفيه المتشدد، ولكن الأمر ليس من ذلك فى شئ فتدرج الدين فى الحياة الإنسانية، وترقية فى أمة عن أمة ظاهرة يقررها الإسلام ، وبها نعلل كيف صار هو آخر الأديان ، وكيف كان ما قبله مهيئًا له حتى بلغت الإنسانية مرتبة صح معها أن تلقى إليها أصول عامة خالدة لا تحتاج مع الزمن إلى تغيير فى الأساس[٣١]ويرى الخولى أن سنة التدرج والترقى موجودة فى الإسلام فى نزول القرآن الكريم مطابقاً لحاجات الحياة المتجددة، والمناسبة الواقعية، وذلك يبدو جلياً فى الأخذ التدريجى للناس فى الاعتقاد، والتشريع العملى، ثم هناك مظهر آخر لهذا التدرج هو مظهر فهم الناس للعقيدة

الدينية، ومرور هذه العقيدة فى أدوار انتقالية مترتب بعضها على بعض، وتنتهى به العقيدة إلى مركب بعد بساطة، وتعقد بعد سهولة بفعل تدرج الحياة، وانتقالها من البداوة المحضة إلى الحضارة(٣٢).

وأعطى أمين الخولى أهمية بالغة لدور البيئة فى دراسة تاريخ الأديان فيرى أنه لابد أن تتوافق العقيدة مع البيئة الطبيعية وتماثلها فلا تكون عناداً لها، ولا خروجاً عليها، وكذلك لابد أن تتوافق العقيدة مع البيئة المعنوية، وتجاريها فلا تكون مضادة لها ، ولا نابية من استعدادها ومقدرتها، ولو لم يتحقق ذلك فى العقيدة لكان ظهورها فى البيئة المخالفة لها سبب موتها العاجل ، وفنائها السريع، بل لو لم يتحقق ذلك بين البيئة والعقيدة لما ظهرت العقيدة المخالفة للبيئة فيها مطلقًا، ولا فرق فى ذلك بين عقيدة سماوية موحى بها، وعقيدة وثنية صنعت أو حرف بها أصلاً سماويًا(٣٣) .

ويبدو اعتبار دور البيئة واضحاً عند الخولى فى تصوره المنهج التفسيرى الأدبى للقرآن ، فهذا التفسير عند الخولى ينقسم إلى شقين، الأول هو دراسة حول القرآن وفيه يوضح أثر البيئة المعنوية والمادية فى تفسير القرآن، والثانى هو دراسة القرآن نفسه وفيه يكشف عن التأثير النفسى والبلاغى للقرآن على الإنسان المتلقى، وما يهمنا هنا هو بيانه للشق الأول ، والذى يدعم كلام الخولى عن أهمية البيئة فى فهم الأديان، فيرى أن الدراسة حول القرآن تتصل بالبيئة المادية والمعنوية التى ظهر فيها القرآن وعاش، وفيها جمع

وكتب ، وقرئ وحفظ ، وخاطب أهلها أول ما خاطب، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بإذنها ، وإبلاغها شعوب الدنيا، فروح القرآن عربية، ومزاجه عربى ، وأسلوبه عربى ، وقرآنا عربياً غير ذى عوج والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل، والاستشفاف التام لهذه الروح العربية ، وذلك المزاج العربى، والذوق العربى، ومن هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية أرضها بجبالها ، وحُررها، وصحاريها ... الخ فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربى المبين[٣٤] وكذلك فمن الضرورى دراسة البيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماض سحيق، وتاريخ معروف ، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة فى أى درجة كانت ، وعقيدة بأى لون تلونت ، وفنون مهما تتنوع، وأعمال مهما تختلف وتتشعب فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة رسائل ضرورية كذلك لفهم القرآن العربى المبين ... ولن يدرس القرآن درساً أدبياً صادقاً يفى بحاجات المتعرض لتفسيره إلا بعد أن تستكمل وسائط تلك المعرفة للبيئة العربية مادية ومعنوية[٣٥].

ومن الواضح أن أمين الخولى قد نقل أثر البيئة من الأدب، فحين تكلم عن الأدب المصرى تحدث عن علاقة الكائن ببيئته، وأثر تلك البيئة بنوعيها من طبيعية واجتماعية فى الحى الذى يعيش فيها ويختص بها، وأثر البيئة قضية يقررها العلم التجريبى واثقاً حينما يرصد الفوارق الفاصلة بين البيئات ، ويدرك أن مصر تميزت من ذلك بميزات واضحة الفصل، قوية التأثير فى التحديد

والتمييز من بحار وصحارى ، وبمقومات خاصة جعلت هذه البلاد وحدة مادية بارزة المعالم، جلية الخصائص، ماثلة الفوارق [٣٦].

ونتيجة لأن أمين الخولى كان يؤسس المنهج العلمى فى دراسة الأديان فى بيئة أزهرية محافظة فإننا نجده يحاول دائماً أن يقدم تبريرات لما يقوله ، ويذهب إلى أن مسألة بيان أثر البيئة فى العقيدة لا تسلم من الاعتراض بدعوى أن الرسول جاء فى بيئة كانت تناحر الإسلام، ويرى أن هذا الاعتراض لا تؤيده الدقة، فإن تطبيق البيئة على الدين ليس معناه الأول والأخير أن العقيدة وحى البيئة، كلا بل معناه أن تجئ العقيدة بما تستعد البيئة لتلقيه، أى أن يهيئ الله أسباب ظهور الدين، ويبعث به إلى البيئة المستعدة للذود عنه، وهكذا يلائم الدين البيئة، ولا يكون متأخراً عن بيئته فترفضه أو تنفيه ، ولا بعيداً عن متناولها حتى يتيسر لها تمثله والاطمئنان إليه.. ومثل ذلك لااعتراض لتدين عليه[٣٧].

ولا شك أن إخضاع أمين الخولى البحث فى تاريخ الأديان للمنهج العلمى ، إنما يكشف لنا وبوضوح عن إعطاء أمين الخولى الأولوية للعقل على النقل، ورؤية للمطلق فى إطار حركة الزمن، وإدراك للدين فى إطار حركة الحياة، وهى رؤية علمية عقلانية موضوعية تكشف عن أثر الزمن، والبيئة، والمجتمع فى تطور حركة العقائد ولهذا يصل الخولى إلى نتيجة مؤداها : أن تاريخ الأديان يخضع لما يخضع له تاريخ الحياة الإنسانية على اختلاف مناحيها

المادية والمعنوية دون خروج على نواميس الاجتماع المقررة أو إخلال بأصول البحث العلمى النزيه الحر ، ودون اعتداء على قدسية الدين وسماويته(٣٨).

والواقع أن دراسة أمين الخولى لتاريخ الأديان فى ضوء المنهج العلمى تعكس لنا روح التسامح فى قبول المؤثرات الثقافية والاجتماعية والتاريخية، وبيان دورها وأثرها على حركة المعتقد الدينى فى الزمان وهو ما يعنى قبول الآخر وتأثيره فينا ، ولكن المفارقة الغريبة أننا نجد شخصية المنظر الفكرى للحركات الإسلامية، وهو الشيخ سيد قطب (١٩٠٠ـ ١٩٦٥) والمعاصر للشيخ أمين الخولى ينادى بعكس ذلك تماماً حيث يقول «إننا حين نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه (نظرية) للدراسة نخرج به عن طبيعة منهج التكوين الربانى كذلك ، وحين نخضع الإسلام لمناهج التفكير البشرية ، كأنما المنهج الربانى أدنى من المناهج البشرية ، وكأنما نريد لنرتقى بمنهج الله فى التصور والحركة ليوازى مناهج العبيد»(٣٩).

ومن جانب آخر يتجاهل سيد قطب حركة الإسلام فى التاريخ، ومدى تنوع هذه الحركة، وتعدد مساراتها على كافة المستويات من خلال احتواء الإسلام للعناصر غير الإسلامية، والأصول الثقافية للفرس، والروم، والهنود، ويطالبنا سيد قطب بالعودة إلى القرآن وحده فيقول «إن الجيل القرآنى ـ فى فترة الرسول والصحابة ـ استقى وجوده من النبع وحده ـ القرآن ـ فكان له فى التاريخ ذلك

الشأن الفريد» ثم ما الذى حدث ؟، اختلطت الينابيع، وصبت فى النبع الذى استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم ، وأساطير الفرس وتصوراتهم ، إسرائيليات اليهود ، ولاهوت النصارى وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات، واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم ، وعلم الكلام ،كما اختلط بالفقه وبالأصول ، وخرجت عن ذلك النبع المنشود»[٤٠].

ولا ندرى هل كان سيد قطب يريد للإسلام أن يعيش فى حدود صحراء الجزيرة العرب حتى يظل النبع صافيًا؟ إن الإسلام كدين عالمى نزل لكافة الناس كان لابد له أن ينفتح على كافة ثقافات الأرض يتأثر بها ويؤثر فيها، وبذلك فقط نشأ تراث الإسلام التاريخى والحضارى فى كافة المجالات، ولكن سيد قطب يأتى فى القرن العشرين ليدين هذا التراث فيرى أن الفلسفة الإسلامية نشاز كامل فى لحن العقيدة الإسلامية المتناسق، إذ نشأ من هذه المحاولات الفلسفية تخليط كثير شاب التصور الإسلامى، وصغر مساحته، وأصابه بالسطحية ، وذلك مع التعقيد، والجفاف، والتخليط، مما جعل الفلسفة الإسلامية ومنها مباحث علم الكلام غريبة غربة كاملة على الإسلام ، وطبيعته ، وحقيقته ومنهجه[٤١] وهنا يبدو واضحاً مدى تجاهل سيد قطب لدور علم الكلام التاريخى فى الحفاظ على العقيدة الإسلامية ضد محاولات المانوية ... وغيرها من الملل.

وإذا كان سيد قطب يدين تركة الإسلام التاريخى والحضارى فإنه يرفض رفضاً مطلقاً النقل عن الغرب فى مجالات العلوم

الإنسانية والاجتماعية بدعوى أنها وثنية ، وبذلك فإن سيد قطب يرسى دعائم رؤية رومانسية للإسلام تحاول أن تراه فى فراغ مطلق ، كما أن هذه الرؤية تؤكد على استبعاد الآخر ونفيه، بل وتكفيره أحياناً كثيرة، ولا شك أن هذه الرؤية هى التى تبنتها حركات العنف فى الإسلام السياسى، والتى أساءت كثيراً إلى صورة الإسلام فى العالم.

ونحن لا يمكن أن نتفق مع رؤية سيد قطب للإسلام النقى الخالص وذلك «لأن الدين فى هذه الحياة لا مفر له من التفاعل والتبادل مع ما سواه من فهم وتنظيم لتلك الحياة، وأنه لن يكتب لهذا الدين البقاء إلا على قدر ما فيه من قدرة على هذه المسايرة والمفاعلة، والاستفادة والانتفاع بما سواه من التفسيرات والتدبيرات الأخرى[٤٢] فالإسلام دين عام للإنسانية كلها فى صريح دعوته، ودين خالد باق ما بقيت البشرية على الأرض ، ومثل هذا العموم الشامل لا يمكن أن يتحقق إلا بوعى يقظ لما تحتاجه البيئات الإنسانية المختلفة باختلاف الأنحاء ، والأهواء ، ويجعل التعاقد والأعمال، وكافة الأسس الدينية فى الوقت الواحد مرنة مرونة تتسع للألوان المختلفة، والأجواء المختلفة[٤٣] .

ولهذا فإننا نتفق مع الرؤية العقلية المنهجية للأديان عند أمين الخولى، والتى ترى الإسلام فى إطار حركة الزمن، والتاريخ ، والبيئة، المجتمع، حيث نجده يقول فى مقدمة بحثه عن (تاريخ العقيدة الإسلامية بحث تاريخى اجتماعى دينى) أن هذا البحث

مستحدث يراد به تاريخ العقيدة الإسلامية، ومكانها من الأديان السماوية، وماذا كان حال الناس حين دعوا إليها، وكيف تدرج بها التنزيل، وإلى أين امتد بها التأويل ، وما مدى هذا الخلاف، وبما تأثر، وفيما تأثر ، وما كان من ذلك سياسياً ، وما كان منه اعتقادياً، مع تاريخ ما كان للعقائد من علم يدرس، وكتب صنفت، إلى الإلمام بحديث التصوف والصوفية، وما لهم من طرائق ومذاهب، وأصل ذلك ، ومنزلته من العقيدة الإسلامية، ومبلغ ما تأثرت به الحياة الإسلامية من ذلك قديماً وحديثاً إلى ذلك العهد الحاضر، والزمن الشاهد، تاريخاً نتناول بعده دراسة العقيدة على بصيرة وجلاء[٤٤].

ولاشك أن الرؤية العلمية العقلانية للإسلام تتسم بالتسامح وقبول الآخر ، وهذا ما يحتاجه المسلمون الآن فى ظل الظروف التاريخية التى نعيشها الآن، وذلك حتى يمكن أن نتعايش مع الآخر فى أجواء من التسامح، وذلك لأن الرؤية العلمية ترى أن الإسلام شأنه شأن سائر الأديان ليس شيئاً مجرداً حتى يمكن عزله عن الظواهر والنتائج التى يبدو بواسطتها، والتى تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخى ومداه الجغرافى ، والطابع الجنسى لأتباعه»[٤٥] .

والواضح أن الرؤية العلمية للأديان لم تقتصر فقط على طرح أمين الخولى ، بل كانت موجودة عند معظم رواد التنوير ، ولعل أفضل تجسيد لها كان فى موسوعة أحمد أمين (١٨٨٦ـ ١٩٥٤) عن الإسلام (فجره/ ضحاه/ ظهره) ولا يمكن أن نعرض لرؤية أحمد

أمين دون الوعى بأن أصول الإسلام الثابتة (القرآن/ السنة) تقبل القراءات المتعددة ، وهذه القراءات مرتبطة بظروف الزمان ، والمكان ، والمجتمع، وهذا ما وعاه علماء الإسلام فى عصور الازدهار .

ولقد كان الإمام على بن أبى طالب على وعى بالوجوه المتعددة لقراءة القرآن ، حيث كانت وصيته لعبد الله بن عباس حيث بعثه للاحتجاج على الخوارج بأنه « لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال أوجه»(٤٦) والدليل على ذلك أن كل المذاهب العقائدية، والفقهية المختلفة تؤكد على أن مصادرها الأساسية من الكتاب والسنة . وهنا تظل المشكلة الكبرى فى البشر الذين يفسرون القرآن وفقاً لمنطلقاتهم الفكرية والأيديولوجية ،ولهذا فإن تفسيرات القرآن إما أن تكون تقدمية تسهم فى تقدم المسلمين، أو رجعية جامدة تسهم فى جمود المسلمين وتأخرهم، كان الإمام على يعى أبعاد هذه المشكلة حين قال «القرآن خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان، ولابد له من ترجمان ، وإنما ينطق عنه الرجال»(٤٧).

ولأن الرجال القائمين على تفسير القرآن محكومين بظروف الزمن والبيئة، والمجتمع فقد تعددت أوجه رؤية الإسلام فى المجالات المختلفة من علم العقائد، والفقه وأصوله ... وكافة علوم الدين . فقد أدى اتساع رقعة العالم الإسلامى بعد الفتح إلى تعدد المذاهب العقائدية ، والفقهية، وحاولت الأمم التى دخلت الإسلام أن تدخل تاريخها الثقافى والحضارى معها فى تصورها للإسلام،

ولهذا يقول أحمد أمين « إن كثيرًا من الشعوب المختلفة ذوات التاريخ دخلت الإسلام، وأخذوا يدخلون تاريخ أممهم ويبثونه بين المسلمين»[٤٨] وقد أدى هذا إلى تعدد المذاهب العقائدية نتيجة للخلاف السياسى حول الإمامة ابتداء من فترة الخلاف بين على ومعاوية، ولهذا لم تصبح صورة العقيدة الإسلامية واحدة كما كانت فى عهد الرسول ، ولكن تفرق المسلمون إلى خوارج، وشيعة، وسنة، ومعتزلة ، وأشاعرة ... الخ ويعلق أحمد أمين على مسألة الفرق والمذاهب الإسلامية حول العقيدة فيقول «إن ذلك كان ككل شئ فى عالمنا ليس خيراً صرفاً، ولا شراً صرفاً، وإن هذا التفرق كان نتيجة طبيعية لاتساع رقعة البلاد الإسلامية، وتكونها من عناصر مختلفة فى الجنس ، وفى العقليات، وفى الديانات الموروثة، فكان محالاً بعد دخول هذه الطوائف المختلفة فى الإسلام أن يظل الإسلام فى صراحته الأولى وسهولته وبساطته، وكان لابد أن تمزجه بعقلياتها، ودياناتها، وأغراضها، وكان ضرورياً للدين أن يتفلسف، لأن هذا طور طبيعى من أطوار الدين ... وكان من مزايا هذا الاختلاف ما يبدو عليه من حرية فى الفكر ، وحرية فى سياسة الدولة التى احتوت كل هذه الآراء والمذاهب حتى المتطرفة منها ، ولم يصل إلينا من الاضطهادات إلا القدر القليل بالنسبة لتشعب هذه الآراء والأفكار ، وكانت هذه الاضطهادات سياسية أكثر منها دينية»[٤٩].

وقد تعددت المذاهب الفقهية نتيجة لاختلاف الأحكام فى كل بيئة اجتماعية عن أخرى فظهرت المذاهب الأربعة، ومذهب ابن

حزم ... الخ من المذاهب، ويمكن تفسير التعدد فى المذاهب الفقهية بأن المملكة الإسلامية أصبحت فى صدر الدولة العباسية بعيدة الأطراف، تضم بين جوانبها أممًا مختلفة فلكل أمة عادات اجتماعية، وعادات قانونية ، وطرق فى المعاملات، ولكل أمة دين له تقاليده فلما دخلت هذه الأمم فى الإسلام، واستقرت الأمور فى العهد العباسى، وصبغت الأمور كلها صبغة دينية، وتفرق الأئمة فعرضت أمور العراق على أبو حنيفة وأمثاله، وفيها العادات الفارسية، والعادات النبطية وغيرها، وعرضت أمور الشام على الأوزاعى وأضرابه، وفيها العادات الرومانية وغيرها ، وفيها نظم القضاء الرومانى، وما كان يجرى فى المعاملات، وعرضت أمور مصر على الليث ابن سعد والشافعى وأقرانهما ، وفيها العادات المصرية والرومانية كذلك ، فكان عمل هؤلاء الأئمة تسليم هذه العوائد والتقاليد أعنى النظر إليها بالقواعد العامة للإسلام ، وإقرار بعضها، وإنكار بعضها ، وتعديل بعضها[٥٠] ومن هنا نلاحظ مدى دور البيئة، والمجتمع، والزمن فى تعدد المذاهب الفقهية.

ومن ناحية أخرى فإننا فى دراسة التصوف الإسلامى لا يمكن أن ننكر الجوانب الهندية، والفارسية والمسيحية فى التراث الصوفى فى الحضارة الإسلامية، وكذلك تبدو الأصول الأجنبية واضحة فى جهود فلاسفة الإسلام أمثال الفارابى، وابن سينا، وابن رشد، وتتضح هذه الأصول أيضاً فى تأثر علم الكلام بالفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى.

ومما سبق يمكن القول أن الإسلام كدين لم يكن ليعيش بمعزل عن أثر الثقافة، والبيئة ، والزمن ، والتاريخ، فلقد تفاعل الإسلام بعد عهد الخلافة الراشدة مع حركة الواقع، وتواءم مع طبيعة كل بيئة ويمكن القول «أن الإسلام فى كل هذه الميادين قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء، وتمثلها، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها فى بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلاً عميقا»[٥١] .

وفى النهاية يمكن القول أن مفكرى عصر التنوير العربى - أمثال أمين الخولى، وأحمد أمين وغيرهما - قد أرسوا قواعد المنهج العلمى فى دراسة الأديان ، ولا شك أن دراساتهم عن الدين فى ضوء المنهج العلمى تقر إلى حد كبير روح التسامح، وقبول الآخر ، والتعايش معه، ولكن المشكلة الكبرى أن الثقافة العربية بعد مرحلة عصر التنوير قد انتصرت لاتجاه سيد قطب الرومانسى الدعائى فى دراسة الأديان ذلك الاتجاه الذى ينفى الآخر، ويستبعده، بل ويدينه ويكفره أيضاً، وهنا نجد بعض التساؤلات تطرح نفسها وهى: لماذا انتصرت الثقافة العربية لاتجاه سيد قطب؟ وما هى الأسباب التى أدت إلى اعتناق الجماعات الإسلامية لهذا الاتجاه؟ ولماذا تراجعت عقلانية عصر التنوير؟! ولماذا وصلنا إلى ما نحن فيه؟! وما هى الأسباب المسئولة عن إخفاق مشروع التنوير العربى؟!

إننا فى حاجة إلى إعادة توجيه مسار الثقافة العربية إلى اتجاه العقلانية والبحث العلمى ، وذلك فى ظروف يعيش فيها الإسلام والمسلمون تحت حصار المد الإعلامى الغربى، وتشويه صورة الإسلام فى العالم، إن الدراسة العلمية العقلانية التى تتسم بالتسامح هى وحدها الكفيلة بإخراجنا مما نحن فيه، ولهذا فمن الضرورى إحياء العقلانية العلمية فى ثقافتنا .

د. أحمد محمد سالم

طنطا فى فبراير ٢٠٠٥

هوامش المقدمة

(١) كامل سعفان : أمين الخولى - سلسلة أعلام العرب الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢ صـ٧ .

(٢) المرجع نفسه صـ ٧ ، ٨

(٣) المرجع نفسه صـ ١٠ ، ١١

(٤) المرجع نفسه صـ ١٢

(٥) المرجع نفسه صـ ١٥

(٦) المرجع نفسه صـ ٥٨ - ٦٠

(٧) أمين الخولى : صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ صـ٦٧ .

(٨) المرجع نفسه صـ ٥٦ - ٥٧

(٩) كامل سعفان : أمين الخولى صـ ٦٣ .

(١٠) أمين الخولى كتاب الخير دار الكتب المصرية ١٩٩٦ صـ ٨٧ .

(١١) المرجع نفسه صـ ١٠٥ ـ ١٠٦

(١٢) حسين نصار : أمين الخولى المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٦ صـ ٢٨ .

(١٣) كامل سعفان المرجع السابق صـ ١٥٧ .

(١٤) أمين الخولى رسالة الأزهر فى القرن العشرين أعدت طبعها فى ملحق بكتابى الجذور العلمانية فى الفكر التجديدى عند أمين الخولى الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٥ .

(١٥) كامل سعفان المرجع السابق صـ ١٥١

(١٦) أمين الخولى رسالة الأزهر فى القرن العشرين، ملحق بكتاب الجذور العلمانية فى الفكر التجديدى عند أمين الخولى .

(١٧) المرجع نفسه صـ ١٧٩ .

(١٨) المرجع نفسه صـ ١٦٥-١٦٦

(١٩) توفيق الحكيم : يقظة الفكر مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٨٦ صـ ٣٣ـ ٣٤

(٢٠) حسين نصار أمين الخولى صـ١٠

(٢١) المرجع نفسه صـ ٢٣

(٢٢) يمنى طريف الخولى أمين الخولى والأبعاد الفلسفية للتجديد، دار المعارف ٢٠٠٠صـ٢٢

(٢٣) أمين الخولى تاريخ الملل والنحل مطبعة العلوم بلاظوغلى، القاهرة ١٩٣٥ جـ١، صـ ٤٨

(٢٤) المرجع نفسه جـ١ صـ ٤٥

(٢٥) المرجع نفسه جـ١ صـ ٣٢

(٢٦) المرجع نفسه جـ١ صـ ٤٣

(٢٧) المرجع نفسه جـ١ صـ ٣٩

(٢٨) المرجع نفسه جـ١ صـ ٤٢

(٢٩) المرجع نفسه جـ١ صـ٥١ ـ ٥٢

(٣٠) المرجع نفسه جـ١ صـ ٥٢

(٣١) المرجع نفسه جـ١ صـ ٥٣

(٣٢) المرجع نفسه جـ١ صـ ٥٣

(٣٣) المرجع نفسه جـ١ صـ ٥٥

(٣٤) أمين الخولى دراسات إسلامية دار الكتب المصرية ١٩٩٦ صـ ٤٢

(٣٥) المرجع نفسه صـ ٤٢

(٣٦) كامل سعفان أمين الخولى صـ ٤٤

(٣٧) أمين الخولى تاريخ الملل والنحل جـ١، صـ٥٧ ، ٥٩

(٣٨) لمرجع نفسه جـ١ صـ ٦٠ .

(٣٩) سيد قطب معالم فى الطريق دار الشروق، القاهرة ط١٥، ١٩٩٢ صـ١٧٣ .

(٤٠) المرجع نفسه صـ ١٧

(٤١) سيد قطب خصائص التصور الإسلامى ومقوماته دار الشروق، القاهرة ١٩٨٣ صـ١١ .

(٤٢) كامل سعفان أمين الخولى صـ ٩٥

(٤٣) المرجع نفسه صـ ٩٩

(٤٤) المرجع نفسه ٧٠

(٤٥) أجناس جولدتسيهر فى العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتاب المصرى ١٩٤٦ صـ٢١ .

(٤٦) الشريف الراضى نهج البلاغة ... مجموع خطب الإمام على ، شرح الإمام محمد عبده الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٤ جـ٣، ١٣٦ .

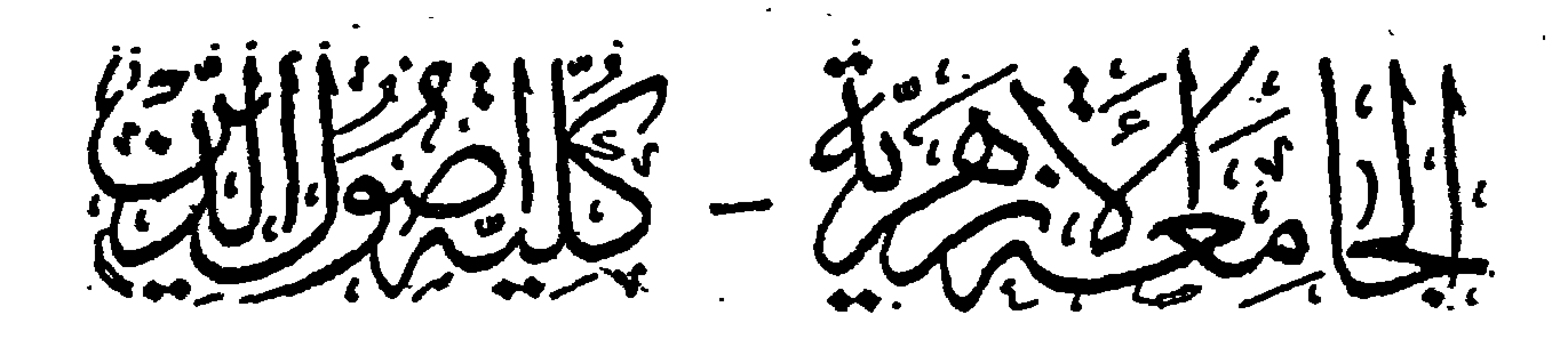
(٤٧) المرجع نفسه جـ٢ صـ٥ .

(٤٨) أحمد أمين فجر الإسلام الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧صـ١٥٧

(٤٩) أحمد أمين ضحى الإسلام الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩جـ٣، صـ٣٥١

(٥٠) أحمد أمين ضحى الإسلام الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨ جـ٢، صـ١٦٤

(٥١) جولدتسيهر المرجع السابق صـ٥



تاريخ الملل والنحل



تأليف

الأستاذ

أمين الخولي

الجزء الأول

١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م

طبعه خاصه للكلية

مطبعة العلوم بشارع الخليج بجنينة لاظ

ياحــق

يا حـق ... صـرخـة من أعـمــاق النفس وأغـوار الـروح .. يا حق، نستعينك ونستهديك بحـرمة هذا الاسم الكريم , بالحق الذى عـمـر الأكوان بهاؤه، وغمر السعداء صفاؤه .. نسألك من الحق نفحة تهيم بهـا الروح، وتتـدلـه النفس , فـلا نعـرف إلا الحق، للحق، وفى الحق، ومن الحق .. ، وإلى الحق نرفع ذلك القـول فى الدين والاعتـقـاد ... فـإلى الحـق تطلعت منـذ الأزل نفـوس، وتشــوقت قلوب، وجـاهدت طوال الدهـر عقول.

جنبنا يا حق زلل من زل ، وضــلال، ويسـر لنـا يا حق توفـيق من وصل، إنك أنت أحكم الحاكمين،

أمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .

أما بعد، فهذا بحث فيما اشتهر من ملل البشر ونحلهم، وتاريخها، كتبته لطلبة الوعظ والإرشاد من تخصص الأزهر الشريف، جمعت فيه ما لأسلافنا الكرام فى ذلك، إلى ما محص المحدثون من تاريخ تلك الأديان والمذاهب، على ما جد من أساليب هذا البحث وطرق ذلك الدرس. وانه لطريق لم يعبد، ومسلك لم يمهد : فكتب الأقدمين فى هذه المادة يعز فيها القول الصحيح، والرأى المحرر عن الأديان القديمة والنحل الأولى، إذ استغلق عليهم ذلك من أمر الأمم السابقة، حيث استجمعت آثارهم، واستغلقت نقوشهم، حتى إذا ما فك المتأخرون رموزها، واستخرجوا كنوزها، وقع لهم من خبرها الصحيح الأوفى وإن كان القول فيه لما يتم , بل لا يزال رهن الكشف المتجدد، وقيد البحث المتتابع . كما خلت كتب الأقدمين كذلك فى الملل المعروفة , والنحل الباقية أو المحفوظة

الأثر، من البيان التاريخى الدقيق، ترد فيه الأمور إلى نصابها، وتقرن الأسباب بمسبباتها، فهى تثير من القول يعوزه الترتيب، وينقصه الاستيفاء؛ ويحتاج إلى النظرة الناقدة المحللة .

وكتب الغربيين فى ذلك إنما كتبت لبلادهم فى ثقافتها وبيئتها وعقيدتها , فلها ترتيبها وتناولها الخاص. ثم هى بعد ذلك لا تبرأ فى كبريات الملل - كالمسيحية والإسلام - من هوى، ولا تخلص من تأول أو تحامل، تصبغه صبغة العلم , وتفيض عليه طابع الفحص النزيه وما هو به، فيضيع معه الصواب , ويدق الحكم ، وتشتبه المحجة . هذا إلى ما ينقص بحثهم فى المشرقيات بعامة، والإسلاميات بينها بخاصة، من التمثل الصحيح , والتذوق الدقيق لما يدرس , وتتسم روحه وإدراك مزاجه وسره : المستشرقون وإن فهموا العربية فما هم بمستشفين أسرارها، ولا مستبطنين أغوارها، ولا مدركين دقيق خصائصها، فكيف إذا دق مع ذلك اصطلاح أهل العلوم، وغمضت عبارات كتب المعقول الإسلامية، من فلسفة كلامية، وعامة وما يدور حول ذلك، إذ أوجز العلماء فى ذلك حينا وأبهموا حينا، مما شقت معه الاستفادة على أصحاب اللغة، ووارثى مزاجها، الأحياء بروح أهلها. فللقوم مع الأهواء أخطاء، وهكذا كان الرجوع إلى آثار الأقدمين والانتفاع ببحث المحدثين، كلاهما شديد الحاجة إلى التبصر , التثبت والاستكمال والتدقيق.

ولن ننسى قبل ذلك كله أن ما يكتب الأزهر، ويلقى فى الأزهر يجب أن يتصل حاضره بماضى الأزهر، ويعرض فى صورة ما ألف

أهل الأزهر، وينسج على أسلوبهم الأول فى دقته، وأدب بحثهم فى سلامته , حتى يتهيأ لهم الانتفاع الحق به، فلا يكون فى نفوسهم غريباً , ولا يتنافر فيه ماض وحاضر , ولا ينسف فيه جديد طائش قديما صالحاً. وذلك الوصل والربط والعرض والأداء واجب آخر، له فى هذه الدراسة من العبء بقدر ما له من الأهمية والخطر .

وليس المنهج تاريخيا فحسب، يقوم فيه الباحث مقام الواصف لاغير ، بل فيه مناقشات ومقارنات، يبحث فيها ما يخالف المقررات الإسلامية أو يبدو فيه ذلك، من تفسير لمظاهر الحياة الاعتقادية الإنسانية، أو حياة ملة بعينها أو نحلة خاصة، أو بيان لمعتقد أو بحث عن أصوله أو أو .. مما استطالت به اليوم يد العلم , واستشرف إلى تناوله، فى جرأة تختلف باختلاف الكاتبين , وتجاوز حدها فى غير قليل من الأحايين ... وأكبر بوقفة بين العلم والدين. ومقام تنازع فيه قوة الاعتقاد نزاهة الرأى ، ويصاول فيه يقين الإيمان شك العلم , إنها لكبيرة إلا على الموفقين، الذين يمدهم الحق , ويسعفهم الصبر، فلا يمكنون الهوى، ولا يغترون بمقدرة العقل . ولا يمنعون العقيدة على البحث، ولا يمكنون منها الجدل للتعنت، وما أدق وأشق ...

وفى ذلك عدت بالحق، واستمددت الحق، طعاما ألا أبتغى إلا الحق، وأن أنتهى إلى الحق، بفضل الحق وعونه .

أمين

مقـــدمة

تعريفات

نبتغى درس الملل والنحل وتاريخها، أو ما قد يسميه المحدثون تاريخ الأديان، ففى الحق أن يقدم بين يدى ذلك بيان عن كلمات هذه الأسامى، فى اللغة والاصطلاح، تعريفا بها وتحديداً للدرس , ولهذا نشرح على الترتيب كلمات : دين، ملة، نحلة، تاريخ .

أ- دين

الدين : فى اللغة العادة والعبادة والجزاء .. إلى كثير من المعانى[1] نستطيع رجعه إلى ثلاثة أصول هى :

(١) القضاء والمجازاة وما يتصل بذلك , ومن هذا الأصل تفسير الدين بالجزاء والحساب والحكم والإكراه .

(٢) العادة وما إليها . ومن ذلك تفسيره بالحال والداء، والسيرة والورع .

(٣) الطاعة والعبادة وما يدور حولهما، ومنه تفسيره بالقهر والغلبة، والاستعلاء والسلطان، والملك، والذل، والملة، والإسلام وجميع ما يتعبد الله به .

ثم ننظر فى هذه الأصول الثلاثة فنرى أن ما فى العادة من معنى الالتزام والانقياد يكفى لرد المعنى الثانى - العادة - إلى المعنى الثالث - الطاعة والعبادة -، فيبقى أصلان فقط ثم لو قدرنا أن ما فى معنى الأصل الأول - القضاء والمجازاة - من اتصال وتداخل فى الأصل الثانى _ الطاعة _ إذ الجزاء والقضاء والحكم والإكراه .. الخ إنما يقوم على حق الإطاعة وواجب الطاعة، وإلا لم يتم شئ من ذلك، فبهذا اندمج الأول من الأصول فى الأخير، - الطاعة - ونرجع معانى الدين على كثرتها وتفرقها إلى معنى الخضوع والإخضاع والتغلب والانغلاق، وحول هذا تدور المعانى كلها بصلة واضحة قوية غالبا . أو خفية يجليها أيسر النظر حينا.

ويختلف الباحثون اللغويون حول أصالة الكلمة فى العربية أو أخذ معانيها المختلفة من لغات أخرى غير العربية[٢]

والدين فى الاصطلاح يقال فى تعريفه :-

١- الدين : وضع إلهى يدعو أصحاب العقول إلى

قبول ما هو عند الرسول (ص).

السيد الجرجانى فى التعريفات

٢ - الدين : وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير[٣].

ابن قصلوبغا بتصرف

٣- الدين : وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل.

التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون

٤- الدين : ما شرع الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء ليتوصلوا إلى جوار الله[٤]

الراغب الأصفهانى فى المفردات

بالنظر فى هذه التعريفات نتبين :

١- التعريف الأول ـ مع اختصاره ـ ينتهى إلى التعريف الثانى ويكاد يساويه، لا فرق بينهما إلا قيد الذاتية فى السوق، والنص على اختيار ذوى العقول وهو ما قد يفهم من لفظ «قبول» فى التعريف الأول، وعلى كل حال فوجهة التعريفين واحدة.

٢- التعريفان مبينان لقوة التدين أو قابلية التدين؛ وهى القوة النفسية التى تدفع الإنسان إلى تقبل الرسالات السماوية، تلك القوة التى قد تسمى بلسان المحدثين «غريزة التدين» . ونتجلى لك الملاحظتان السابقتان من عبارة التعريف الأول الواضحة ، ومن تحليل التعريف الثانى وبيان المحترزات فيه.

وكما اتفق التعريفان الأول والثانى فى هذا، يتفق الثالث والرابع فى أنهما تصوير الدين مرادا به التكاليف والشرائع الإلهية المبينة على لسان الرسل عليهم السلام، أى على أنه «ما عند الرسول »

كما فى عبارة التعريف الأول وهذا جلى واضح فى عبارة التعريف الرابع، «ما شرع الله تعالى لعباده »، وهو ما يتضح كذلك من عود الضمير «إياه» فى التعريف الثالث على «وضع إلهى» إذ معناه أن المختار المؤدى للصلاح والفلاح هو «الوضع الإلهى» أى الموضوع المشروع. ولا يخدعنك ما يتبادر من توافق التعريفين الثانى والثالث فى أكثر ألفاظهما.

والدين على التعريفين الأخيرين «٣، ٤» هو الدين الذى تصح إضافته على الرسول فيقال دين موسى ، أو دين عيسى أو دين محمد صلوات الله عليهم، أى ما أوحى إليهم وكلفوا بتبليغه وليس الحال كذلك فى التعريفين (١، ٢)

***

وإليك بعد هذا الذى سمعت من تعريفاتنا للدين، بعض تعريفات الدين عند كتاب الغربيين،

قالوا : ١- الدين . ديوان الفضيلة والطراز العالى للحياة.

وقالوا ٢ـ « . رباط الجماعة الإنسانية.

« ٣ ـ « . معرفة الروابط بين الإنسان والله .

« ٤ ـ « . معرفة الله ثم احترام الله.

« ٥ ـ « . الاعتقاد بالله مظهرا بأعمال خراجية.

« ٦ « . رباط خضوع يربط الإنسان بقوة عليا.

ـ أو أكثر ـ من تلك القوى التى يحس بخضوعه لها. ويقدم لها أعمال عبادته.

***

والنظر فى هذه التعريفات يهديك إلى مايأتى:

١- أن التعريف الأول يراد فيه من الدين النظام المشرع على حين يراد بالدين فى التعريفات الخمسة الباقية ، التدين الفعلى والاعتقاد لا القوة النفسية التى أريدت فى بعض التعريفات الشرقية السابقة، ولهذا عبر فيها برباط، ومعرفة واعتقاد. وقد يفهم كذلك من التعريفات الخمسة الأخيرة أن المراد النظم الدينية والتكاليف على شئ من التجوز والتساهل فى العبارة ـ ٢ـ التعريفان ـ ١، ٢ ـ بين الدين فيهما من ناحية أثره فى الحياة ومنزلته فى نظام الجماعة، وكان البيان بعبارة فنية أدبية. والتعريفات الباقية أشير فيها إلى عناصر الدين من الاعتقاد والعبادة بعبارة تختلف ضبطا ووضوحا باختلاف التعريفات.

ولو أردت الموازنة بين التعريفات الشرقية جملة، والتعريفات الغربية جملة، لظهر لك أن أوضح ما بينهما من فرق قصد التعريفات الشرقية إلى بيان الدين الصحيح أو الإسلام خاصة أو قوة التدين من حيث هى هادية إلى اختيار الدين الصحيح السماوى، وقصد التعريفات الغربية إلى بيان التدين أو الدين بمعنى عام يشمل السماوى من الأديان والأرضى منها، والصحيح والزائف.

والذى نقصد إليه فى تاريخ الأديان، وتتبينه بنظرة عجلى إلى ما رسم لك درسه هو الدين بالمعنى الأعم، المتناول للصحيح والباطل، والمحرف والمصنوع _ يقصد إلى تاريخه من حيث هو نظام وتشريع لضبط الحياة ولفحص أمهات تلك النظم وأسسها ومقارنتها بغيرها . كما يدرس خضوع الإنسان لهذه النظم وتدينه بها ونواميس ذلك .

ب- ملة

الملة فى اللغة الطريقة المسلوكة، والسنة، والشريعة والدين، أو معظم الدين، وجملة ما يجئ به الرسل . أصلها اللغوى من قولهم طريق ممل أى مسلوك ومعلوم، والملة بالفتح للموضع الذى يختبر فيه على النار. لأنه يؤثر فى المكان كالتأثير فى الطريق . أو أصلها . على رأى . من أملت الكتاب أى أمليته، وقد يؤيد هذا الرأى فى أصلها ، بأن الملة إنما تقال اعتبارا بالشىء الذى شرعه الله، والدين يقال اعتبارا بمن يقيمه، إذ معناه الطاعة والخضوع، فكأن الملة ما شرع وأملى على الناس.

والرأى الأول فى بيان أصلها أشبه . عندى . بالنظرة اللغوية، وما تلحظه العرب فى تفريع كلامها وتشقيقه، وما تتجه إليه قبل أن تنظر إلى الاعتبارات الدينية الخاصة .

هذا بيان أصلها عند المتقدمين، ويرى المحدثون أنها طارئة على العربية[٥].

والملة : فى الاصطلاح قد استعملت فى معنى استعملت فى معنى الدين. مرادا به الشرائع والنظم . إذ يقول الراغب الأصفهانى فى المفردات ما نصه :

الملة كالدين. وهو، اسم لما شرع الله تعالى لعباده .. الخ على أنه لم يطلق القول بهذه التسوية بينها وبين الدين، بل فرق بينهما الراغب وغيره، فقال السيد فى (التعريفات) : الدين والملة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فان الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبًا كما ذكر بعد ذلك فرقًا آخر من حيث الاستعمال، فقال :

وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد.

والراغب أشار إلى فرقين فى الاستعمال، أحدهما قريب من هذا فقال والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبى عليه السلام، الذى تسند إليه، نحو ملة إبراهيم، ملة آبائى ولا تكاد توجد مضافة إلى الله ولا إلى آحاد أمة النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا تستعمل إلا فى جملة الشرائع دون آحادها ، لذا يقال ملة الله، ولا يقال ملتى، وملة زيد، كما يقال دين الله ودين زيد. ولا يقال الصلاة ملة الله.

وأقول إن الفرق الأول على نحو ما ذكره الراغب، من عدم استعمال الملة مضافة إلى آحاد أمة النبى، فرق لا يؤيده استعمال القرآن الكريم، فقد وردت الملة فيه مضافة إلى الآحاد فى غير

موضع. من ذلك قوله تعالى ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ بقرة ١١٩ .

وقوله تعالى

﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ الأعراف ٨٧ وبعدها ﴿قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ﴾ الأعراف ٨٨ .

ثم قوله تعالى

﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ يوسف ٣٧

ولعل صنيع السيد فى بيان هذا الفرق أدق، إذ يصدره بقيل، ويذكر أن الملة تنسب إلى الرسول حين ينسب الدين إلى الله.. إلخ. دون أن يصرح أنها لا تضاف إلا إلى النبى، ولا تضاف إلى آحاد الأمة.

وقد يفرق بين الدين والملة بغير ذلك مما لا قيمة له، وواضح من كل ما مضى أن الفرق بين الملة والدين اعتبارى وأنهما متحدان بالذات كما قال السيد، وعلى هذا يجرى استعمالنا هنا كما جرى استعمال السلف فى كتبهم بإطلاق الملل على ما يساوى الأديان.

جـ - نحلة

النحلة :في اللغة الدين، يقال ما نحلتك ؟ أى ما دينك وفلان ينتحل كذا أى يدين به وبه فسر «الإعطاء نحلة» في قوله تعالى ﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ النساء ٣، فقيل أى فريضة وديانة، والنحلة النسبة بالباطل والدعوى، نحلة القول - كمنع - نسبة إليه باطلا ، وانتحل فلان شعر فلان ادعاه. ولعل المعانى كلها ترجع فى المادة إلى أصل واحد، هو العطاء، إذ النحل - بالفتح أو الضم - العطاء مطلقا أو بلا عوض، ونحل وأنحل أعطى. الخ، ومن الإعطاء ولازمه وهو الأخذ أو الاتخاذ تفرعت المعانى فقيل نحل جسمه - كمنع وعلم ونصر وكرم - ذهب من مرض أو سفر، فهو ناحل، كأنه أعطى من نفسه، والنسبة بالباطل والدعوى، إعطاء أو اتخاذ، والتدين اتخاذ للمذهب والرأى .. الخ.

وأما فى الاصطلاح : فليس للكلمة دوران شائع كالدين والملة مثلا، وما هناك إلا أنها وردت فى كلام أصحاب المقالات الإسلامية، والمؤلفين فى تاريخ الأديان، وأعرف ما فى ذلك اسما كتابى أبى محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى المتوفى سنة (٤٥٦هـ) وأبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى (٤٥٨هـ) والأول هو الفصل - ج فصلة كقصة النحلة المنقولة من محلها إلى محل آخر فى الملل والأهواء والنحل.

والثاني هو « الملل والنحل» ، وهما الاسمان اللذان كان اشتهارهما أصل عنوان ما ندرسه من تاريخ الأديان والتدين .

وقد يبدو من التسمية الأولى أن ابن حزم يستعمل النحلة فى الدعوى الباطلة، إذ عطفها على الأهواء [٦] كما يبدو أن الشهرستانى أراد بها مطلق المذهب الدينى دون تخصيص بالباطل أو المنحول، لأنه إنما يعطفها على الملل بمعنى الأديان. لكن صنيعه بعد ذلك فى المقدمة لا يشهد لهذا التفسير، إذ يقول فى خطبة الكتاب « .. مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل» فيعطف الملل على مفسرا ولعله كذلك يعطف النحل على الأهواء، بل هو الراجح لقوله بعد ذلك « .. جميع ما تدين المتدينون وانتحله المنتحلون» فيقابل بين التدين والانتحال، ويستعمل كلمة انتحل نفسها ، فابن حزم والشهرستانى على ذلك يستعملان النحلة فى المذهب الدينى الباطل، وإن كانت تستعمل فى التدين الصحيح كما رأينا فى الشواهد اللغوية، ولعلنا فى عنونة درسنا بها أنما نريد الأعم من ذلك، فندرس الديانات، وفرق كل ديانة سواء فى ذلك المنتحل والمنتخل.

د ـ تاريخ

قد تكون كلمة التاريخ فى غنى عن القول المفرد فى هذا الموضع، لكنا إنما نبغى حين نتعرض لها هنا، أن نبين تدرج الدراسة التاريخية، وفرق ما بين الطريقة القديمة والحديثة فى هذه الدراسة وأن نزيد البيان لطريقة درس التاريخ المعنوى: عقلى .

ودينى. واجتماعى، مما لم يظفر عندنا بنصيب التاريخ السياسى، فنمهد بهذا البيان للكلام فى طرائق درس تاريخ الديانات وما عند المحدثين من ذلك، وما سنتبعه فى تناولنا هذا إن شاء الله ، وفى سبيل هذه الأغراض أفردنا كلمة التاريخ بالعريف، وأخرناها ليقرب الانتقال عن القول فى بيان الدراسة الصحيحة للتاريخ إلى شرح طريقة درسنا للملل والنحل.

والتاريخ فى اللغة التوقيت، عربى أو معرب، على اختلاف لا نملى للقلم فيه. وهو فى الاصطلاح : ذلك العلم المتتبع لأحداث الدهر بالبيان والتقصى، ولعل التاريخ من أقدم المعارف البشرية عنى به الإنسان على اختلاف أطوار حياته، فى صور متفاوتة بتفاوت مداركه رقيا وانحطاطا.

وبهذا تدرج التاريخ فى أدوار مختلفة نبينها هنا فنقول : أن تعلق الإنسان منذ القدم بأسلافه من والدين وأقرباء، ذلك التعلق القوى قد دفعه إلى ذكرهم، والتحدث عنهم ، والاحتفاظ بآثارهم، بل دفعه إلى عبادتهم أحيانا على ما سيجىء فكان من ذلك أن أرخهم، وكانت حياة القبيلة حياة أسرة واحدة كبيرة انحدرت من أب واحد وجمعتها لحمة نسب معروفة، فالبارزون من أفرادها وأصحاب الفعال العظيمة هم موضع التجلة والتقدير من سائر أبنائها للقرابة والعصبية يتسع حديثهم عنهم فخراً بهم وتشرفا، وحثا للخلف من شبان القبيلة على أن يتأثروا خطى عظمتهم، ويحتفظوا بمجدهم، كل ذلك استجابة للغرائز الإنسانية المثيرة لهذا

بطبيعتها، وهنا يتغنى الإنسان الأول بالنظم الموسيقى المحبب الذى يشيع ويتناقل ، عن معارك هؤلاء الأمجاد ومواقفهم النبيلة، كما يتحدث عن أصلهم ونسبهم وماضيهم البعيد المجهول ، فيكون التاريخ أول ما يكون شعراً وأغانى قومية على نحو ما تحتويه أبواب الحماسة والفخر من مجموعة الشعر الجاهلى العربى مثلا، وهذا التاريخ فن صرف، للخيال فيه يده الخالقة، وللإسراف فى حب المحمدة أثره فى التزيد والتكثر والمبالغة التى قد تذهب بالحقيقة جملة، وتخلق رجالا على صورة المثل العليا فى نفوس القائلين، وتنظم أساطير باطلة لا أصل لها إلا الشيوع بين أفراد القبيلة أو الشعب بفعل الغرائز التى أشرنا إليها، وهذا نصيب الحقيقة فى التاريخ الأول.

وكذلك كان خبر هؤلاء الأسلاف وحديث حياتهم مادة السمر فى مجامع القبيلة الليلية , كما كان تلهية العجائز للصبية , فكانت من ذلك صورة ثانية من صور تدرج التاريخ هى الصورة القصصية النثرية، وعلى تلك الصورة ظل أسلوبه إلى يومنا هذا مع تدرجه فى خطى مختلفة من التصحيح والتحقيق . وفى هذا الدور القصصى قد تكون المبالغة والتهويل أقل نوعاً ما منها فى الشعر لاختلاف طبيعة الأسلوبين فى تقبل ذلك والمعونة عليه، واختلاف نفسية الناثر القاص عن الشاعر الناظم المتغنى، لكن ذلك القصص فى كل حال لا يعرف التحقيق ولا يعرو عن الزيادة بل الوضع والاختلاق، وهو بسبيل من الحرص على التزويق والإفساح للخيال.

ثم لا ننسى خلة إنسانية أخرى تدفع إلى تيسير الأخبار وحفظها والعمل على بقائها، تلك هى حب الإنسان للأحدوثة الحسنة وميله إلى خلود الذكر، وامتداد الحياة ببقاء الآثار، فان تلك الرغبة الفطرية فى الإنسان قد أحدثت أثرها فى ترويج التاريخ والتحبيب فيه كما عملت على حفظه وبقائه بالتدوين المختلف، فيروى أن المملكة الصينية كان فيها أقدم سجلات التاريخ رغبة من ملوكها فى تخليد أثارهم، وأن تلك السجلات قد دونت باستمرار ونظام منذ بضعة وعشرين قرناً قبل الميلاد، ولهذه الرغبة نفسها نقش المصريون تاريخهم على صحف الصخر وأودعوا بطن الوادى كما فعل ذلك غيرهم . واحتال له من لم يتيسر لديه سبيله فأصنع الآشوريين والكلدانيون قراميدهم لقلة الحجر، وتفننت الشعوب فى ذلك التدوين التاريخى على اختلاف درجتها فى التحضر .

ومنذ دون التاريخ مضى يتأثر بالتدريج الاجتماعى والعقلى للإنسان شيئاً فشيئاً من حيث دقة القصص وتسجيله على الوجه الصحيح والاحتياط فى ذلك , واعتبر التاريخ فرعاً من فروع المعرفة البشرية تأثر بكبريات الحركات العقلية فى نهوض الإنسانية، واستفاد من رقى سائر الفروع الأخرى للمعرفة، ومر فى ذلك الترقى بأدوار انتهى منها فى عصرنا الحاضر إلى تحرى المصادر، ونقد دقيق للمروى والراوى ومحاولة اعتماد على الطريقة الواقعية الإختبارية ورجوع إلى ما عرف من نواميس الحياة الفردية والجماعية وما إلى ذلك من صبغة علمية : وإنا لنشير هنا إلى المعالم الكبرى لهذا التدريج - ولا سيما الإسلامية -

إيضاحاً للطريقة العلمية فى دروس ما نحن بصدده من تاريخ نفسى عقلى للتدين والأديان .

فحينما استقرت قواعد الحياة الاجتماعية، ولمح الإنسان فى تقصى الماضى فائدة أخرى، وراء الفخر والسمو، وحب الذكر وخلود الأثر ، فقد رأى أن فى هذا الماضى تجارب يهتدى بهديها فيما يستقبل من حوادث مشابهة لما واجه القدماء، ومثلاً للتنظيم وتدبير شئون الرياسة السياسية، ثم هى قد يحتذيها الخلف فى حياتهم على إختلاف درجاتهم، وأكسب ذلك التقدير رواية التاريخ شيئاً من الدقة والصحة .

ثم حينما اتصل بتلك الروايات اعتبار اعتقادى، أو تشريعى، أو عملى كيفما كان ,كالذى كان من حال الرسول محمد عليه السلام إذ وضعت حياته دستور الحياة الإسلامية فى صورها المختلفة من اعتقاديه، وعبادية، وخلقية ، وعملية،فلفت ذلك إلى تسجيل الحوادث بدقة وضبط، وهكذا نجد السيرة النبوية تتصل بالنظام الحديثى فى الرواية المسلسلة . ذلك النظام الذى قد تقرر طريقاً قويماً لنقل المرويات الدينية، وافاضة الثقة عليها، ومع أن السيرة لم تخضع تماماً لطرق النقد الدقيقة فى السنة الإسلامية ونقلها فأنها قد تأثرت بها تأثر غير قليل، و امتد ذلك التأثر إلى التدوين التاريخى فأكسبه شيئاً من النقد والتحرى والحرص على السند، كالذى نراه فى ـ تاريخ الأمم والملوك ـ لابن جرير الطبرى الذى كان مؤرخاً، وهو فى الوقت عينه محدث ومفسر بالأثر، ولئن كانت

السيرة النبوية لم تتأثر بذلك المنهج من تأثر السيرة، وإن كان تدوين التاريخ الإسلامى لم يخل من كثير من الأحيان من تقدير للمسئولية وشعور بها، وعمل ذى قيمة فى التحرى والتثبيت .

وحينما تتجه النظرة إلى أن التاريخ يعيد نفسه: وأن الحياة الاجتماعية خاضعة لمظاهر ثابتة، وأن حياة الأمم صور مكررة لنواميس مطردة فى التدرج، نجد أن التاريخ يصبح سجل هذه الظواهر، وديوان تلك النواميس، ويدخل فى نقده عامل اجتماعى دقيق فيوزن الحوادث وتمحيصها إلى جانب العوامل الأخرى .

ولقد وجد التاريخ الإسلامى تلك النظرة عند بن خلدون واضع علم الاجتماع ومؤسسه بمقدمته المشهورة التى تكلم فيها عن طبائع العمران , وصورة الحياة فى بداوة وحضارة، ومظاهر الفرق بينهما، وعلل ذلك وأسبابه، وطبائع الحياتين وخصائصهما العملية والعقلية والخلقية، وسر ذلك، كما تكلم عن الدولة وطبيعتها وقوانين حياتهما وتدرجهما المطرد، ومظاهره وأثاره، وصنوف السياسات ونتائجها , إلى أبحاث اقتصادية اجتماعية، كما تحدث عن الحياة العلمية والصناعية للجماعة، وشئ من نواميسها، فى ابتكار شيق، ودقة كانت لعهدها من خير ما تثمر النظرة الفاحصة والمحاولة الناقدة المتحررة، وهو الذى صدر ذلك كله بالحديث فيما يعرض للمؤرخين، من المغالط والأوهام . وذكر شئ من أسبابها، وساق مثلاً نقدية للأخبار والمرويات تدل على حصافة، وتخلص من مظاهر التقليد وأسر الوهم، لكن ذلك الجهد لم تهيئ له الأيام نموا مطردا

يوسع دائرته ويرقيه ,فلم يظهر له الأثر الكبير فى تدوين التاريخ الإسلامى ودرسه، بل شاءت الأقدار ألا يظهر لهذا النقد ولا لتلك الخبرة الاجتماعية أثر فيما دونه صاحبها نفسه من تاريخ، فكان تاريخ ابن خلدون صورة مكررة من الرواية غير المتحررة، والسرد الناقص المدخول لا تطبيق فيه على سنن الاجتماع، ولا انتفاع بأصول النقد التى خلفها ابن خلدون جهداً نظريا تيسر للإنسانية الناهضة بعد ذلك أن تجد من يتابع ترقيته .

وذلك حينما دار الزمن دورته، ونهض الغرب يتلقى عن الشرق واجبه الإنسانى فى حمل مصباح الحضارة والمضى فى سبيل ترقيتها، فكانت النهضة الأوربية الحديثة التى نالت بالتغيير أساليب التفكير والدرس، وتابعت حياة النماء للعقل ومعارفه، وفى جملة ذلك التاريخ، فظهرت فى دراسته نواح للإصلاح مست الغاية، والموضوع، والأسلوب، وكان من آثار ذلك ما نشرحه بيانا لطريق المحدثين فى درس تاريخ الأديان وأشباهه، من تواريخ المظاهر المعنوية للحياة الإنسانية. وإليك كلمة فى نواحى التغيير الثلاث .

فأما الغاية من التاريخ : فلم يعد تقصى سير الأولين مادة الفخر الشعرى، ولا عنصر الحماس الغنائى، كما عده الأولون حينا، ولم يعد مصدر القصص المسلى ,ولا طريق تخليد الذكر وإبقاء الاسم، كما عدوه حينا أخر. ولم يبق أحد فروع الدراسة اللغوية الأدبية يسعف على المحاضرة ويمد بالنادرة,أو الحادثة المناسبة، ولا مادة التهذيب الخلقى، يؤثر على النفوس، ويلقنها الفضائل بمغازى قصصه، وعبر حوادثه، على نحو ما اعتبره الناس وقتا ما، لم يعد

يدرس التاريخ لغاية من هذه الغايات، بل صارت الغاية من درسه في العصور الحديثة , هى الغاية من كل دراسة علمية :ـ فهم الحقائق الكونية طلبا للمعرفة، ورغبة فى تفهم الكون ثم انتفاعا بذلك فى توجيه الحياة توجيها صالحا، ورفع مستوى الرفاهة الإنسانية، فاتجهت الأفكار إلى عده علما بالمعنى الجديد للعلم (٧)، وإخراجه من صف الفنون . ووصلت دراسة حقائقه العالية بالفلسفة الإنسانية أو المعنوية، فكان صنوا لعلم الاجتماع، وكان الرجوع إلى السنن الاجتماعية والاهتداء بها فى تحليل الأخبار التاريخية، واستكناه أسبابها البعيدة، وتبين غاياتها الأخيرة، وأثارها المترتبة عليها، كان ذلك ما يسمى «فلسفة التاريخ » ويعد قسما من الفلسفة الإنسانية .

وأما فى الموضوع : فقد تغير كذلك ما كان قديما من قصر التاريخ على المظهر السياسى لحياة الجماعة، ووقفه على العناية بتدوين أخباره، وتقييد ما يتصل بزعماء تلك الحياة من حكام على اختلافهم ، وأمراء ووزراء. وقادة وأبطال ومشرعين ونحوهم، ممن يجد السبيل إلى إشاعة ذكره , وحمل الناس على التحدث عنه . تغير ذلك فصارت سائر مظاهر الحياة الأخرى موضع عناية التاريخ ومادة بحثه , عنى بالناحية الاعتقادية والعلمية والفنية والعملية. وغير ذلك من مختلف المظاهر، إلا أن لكل ذلك أثره البعيد فى سير الحياة البشرية، بل بعض هذه النواحى قد يكون أفعل فى الحياة من الناحية السياسية، وألزم لفهم تدرج تلك الحياة من أخبار الفتوح، وعدد الجند، وأيام القتال، وضحايا الهزيمة،

وغنائم النصر، ثم أفراح الأمراء، ومواكب الحكام، وما من ذلك. تغير هذا كله وصار التاريخ تقصيا شاملا لنظم سير الحياة على اختلاف نواحيها، كما تهدى إلى ذلك سنن الاجتماع البشرى، غير متقيدة بإرادة الحكام، أو سعى المتملكين إلى احتلال صحائف التاريخ والتحكم فى كتابتها، والسيطرة على ما يعرف عنهم الخلف بتلك الوسائل المختلفة التى سمعنا عن تأثيرها فى صوغ التاريخ واصطناعه.

وأما فى الأسلوب : الدرس والبحث . والقول فى هذا أجدى ما يعود على درسنا فى تاريخ الأديان . فقد كان من الحتم المقضى وقد تغيرت الغاية أن تتغير الواسطة، كما كان ذلك لابد منه أيضا تأثرا بتغير رأى الإنسان فى مسألة المعرفة وأساليبها فى العصور الحديثة، وببعد آفاق نظره فى واتساع دائرة حريته العقلية . وبازدياد معارفه عن الكون ونظمه، مما هيأ له الطمع فى إدراك أبعد الأسباب وأقصى النتائج، وأغراه بالتتبع والتساؤل، وباعد بينه وبين سرعة التسليم وسهولة الانقياد.

والكثير من مظاهر التغير فى أسلوب دراسة التاريخ، قد نجد نواته فيما أشرنا إليه من طرق النقد الإسلامية للرواية الحديثة، وفى مثل تلك المحاولات الاجتماعية التى عددناها للعلامة ابن خلدون المؤرخ الاجتماعى , لكنا لا نعنى هنا بتحقيق نسبة تلك الآراء لأهلها، وتعيين نصيب كل جيل أو قبيل منها، بل نقصد إلى الإلمام بوسائل التحقيق فى النقد التاريخى، والتحقيق العلمى

تبصيرا بها، وحملا على استخدامها، فيما نتصدى له من درس تاريخ الحياة الدينية الإنسانية .

ومن المظاهر الواضحة فى ذلك التغير :

١- العناية بالرواية التاريخية، وتصحيح طرق نقدها نقدا عميقا جريئا صحيح القواعد سليم الخطى، والقول فى نظام الرواية التاريخية، وطرق نقدها، مما لا يفى به إلمام ثانوى، كالذى نقصده هنا، لكنا نستعين فى تقريب هذا وإيضاحه بما تعرفون عن أصول الرواية الإسلامية فى الحديث، وطرق أسلافكم فى ذلك النقد الذى تسعفكم به دراستكم فى «علوم الحديث» ونكتفى بذلك مرغمين فى هذا القصد التبعى إلى بحثنا دراسة التاريخ هنا، فنقول :

زادت العناية بالرواية التاريخية وتصحيح نقدها فى العصر الحديث، فحيث لم يكن القدماء يبتغون دائما ويحذر تلك الرواية لما يدونونه من أخبار التاريخ، وحيث كان يمكن قديما أن يتلقى المؤرخ أخباره ويرسلها عارية خالية من السند، أو يسندها لمن لا تتوافر ثقته بالسند إليهم، وحيث كان يكتفى أحيانا بالشائعات ، فتمتزج الحقائق بالأقاصيص بل والأكاذيب والأساطير، حتى يعسر استخلاصها والانتهاء إليها، لم يعد شئ من ذلك يسوغ لمؤرخ محدث، ولا يقبل منه، بل لابد له من التماس السند والانتهاء فيه إلى أصل واضح موثوق به، على ما يهدى إليه نقد ذلك السند، ولابد له من نظرة ناقدة دقيقة فى متن المروى ونصه، ونحن حين

نذكر نقد السند هنا لا نكاد نعترف للمتأخرين فى نقد السند ذلك بشىء فوق ما قام به أسلافنا منه فى أصول الرواية الإسلامية على ما تعرفونه، ولا نطمع فى أن نضيف إليه جديدا ذا قيمة، إلا أن يكون الحرص على استعمال تلك الطرائق النقدية، والاستمساك بها استمساكا قويا مع التطبيق الدقيق، وألا أن نقول أن ما تتبعه قدماؤنا من مواطن الضعف، والدخل فى حلقات السند من الجهة النفسية، كوهم الراوى. وغفلته، ونسيانه. واشتباه الأمر عليه وعصبيته. وهواه ، وميوله، وما إلى ذلك مما يؤيده ويزيده بيانا، ويفيض عليه نورا قويا، الانتفاع بما جد من رقى الأبحاث النفسية، واختبارها اختبارا أعمق وأدق، له أثره فى تفسير ظواهر كانت مبهمة، أو مشتبهة، أو مفسرة على غير وجهها، فبيانها اليوم يزيد تطبيق القواعد القديمة دقة وكفاية.

وأما حين نذكر نقد متن المروى : فنجد أسلافنا قد يسروا أمره، ولعل ذلك لاعتبار دينى لاحظوه فى السنة عند الاكتفاء بصلاح الراوى لها، وتدينه ، وتوقيه التورط فى الكذب على الرسول عليه السلام، أو التصرف فى نص هو أصل ومرجع للتدين، فمتى توفرت العدالة بحفظها. ويقظتها .. وأمانتها. لم تبق حاجة لشىء من نقد المتن.

أو لعل ذلك التهوين : لأنهم لاحظوا أن متن السنة المروى قد يكون متشابها غير مفهوم العبارة، فلا محل مع هذا الاحتمال لتحكيم النقد العقلى فى المتن.

وربما كان ذلك لأنهم رأوا أن النقد العقلى لمتن الحديث عمل خارج عن دائرة الاشتغال بعلم الحديث دراية، متصل بدراسة الحديث رواية، يعنى به مفسرو الحديث، أو المستنبط منه المطبق له. فتركوا فى أصول الحديث أى فى علم الحديث « دراية» البحث فى نقد المتن.

ويحتمل كذلك أنهم لاحظوا أن تحيكم النقد العقلى فى المتن منته إلى خلاف لا آخر له - شأن البحث العقلى - فلا رجاء معه فى أن ينتهى الناس إلى صحة شئ من الحديث يتفقون عليه.

بعض هذه الملاحظات أو كلها مجتمعة . قد يكون سبب تهوين علماء أصول الرواية الإسلامية لشأن نقد المتن فى الحديث، ولهم فى ذلك حجتهم التى لا نلتزم توفية القول فيها هنا ، وانما نقول : مهما كانت أسباب عدم العناية بنقد المتن فى الحديث، فليس هناك سبب مقبول مطلقا لترك نقد المتن فى التاريخ. وامتحان المروى ومن هنا وجب أن نضم إلى أساليب المتقدمين فى نقد المتن ما استحدث من أساليب النقد الصحيح لمتن الرواية التاريخية.

ولقد أشرنا إلى ما عرض له أن خلدون: من نقد مغالط المؤرخين وأوهامهم ، وهو فيما ساقه من أمثلة ذلك لا ينقد إلا المتون. كنقده خبر المؤرخين عن غزو التبابعة من قراهم باليمن إلى أفريقية ، والبربر من بلاد المغرب، أو أنهم لقوا الترك والروم إلى سمرقند.

وكنقـده مـا يتناقله المفسـرون عن أرم ذات العـمـاد، من وصف مـدينـة أرم هذه فى صـحـارى عـدن ، ووصـف قـصـورها الذهـبـيـة، وأساطينها التى من الزبرجد والياقوت .. الخ.

ونقده قصة العباسة التى يروونها فى سبب فتك الرشيد بالبرامكة، وغير ذلك مما حلل نقط ضعفه فى المقدمة وهو يرى. أن المؤرخين لم يعرضوا هذه الأمور على أصولها. ولا قاسوها على أشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة ، والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة فى الأخبار فضلوا عن الحق. على حين يبن هو أن التاريخ : محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت كما يرى كذلك . أن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة ، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال فى الاجتماع الإنسانى، ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومذلة القدم، والحيد عن جادة الصدق ، وإذا كانت هذه الدعوة إلى النقد العقلى الاجتماعى للروايات التاريخية ، لم تؤيد من ابن خلدون نفسه بالتطبيق كما قلنا، ولم تلق من أبناء عصره، ولا ممن خلفوه فى الشرق آذانا صاغية، فإنها اليوم عند المحدثين موضع الرعاية الكبرى، والتقدير العظيم فى درس التاريخ، تسعفهم عليها، وتزيد نفاذ بصرهم فيها، معارفهم المتجددة النامية عن السنن الكونية، والنواميس الاجتماعية، ونظم الحياة الفردية والجماعية، والظواهر النفسية للفرد والمجتمع فى تلك الحياة، فيكون نقدهم للحوادث التاريخية أدق وأهدى، كلما تجرد من الهوى، وخلص من خطر التعصب، وسلم فيه التطبيق(٨).

تلك ناحية من العناية بالرواية التاريخية , ونقدها يمتاز بها الأسلوبالحديث عن عمل القدماء، ولابد من اصطناعها فيما نحاول من درس تاريخ الأديان بحول الله.

ومن مظاهر التغيير فى أسلوب الدراسة التاريخية أيضا .

٢ ـ استكمال المصادر التاريخية : التى لم تكن من مراجع القدماء ومصادرهم، مع الميل فى استعمال هذه المصادر إلى الطريقة التجريبية فى درس التاريخ بقدر ما تسمح طبيعته فقد ما كانت الرواية المتناقلة فى قليل من الضبط أو كثير هى كل أو جل مصدر التاريخ، ما حفلوا بمساءلة الآثار المادية عن عصر أو شخص يدرسونه، ولم تتجه لهم عناية إلى استفسار نقوش ورسوم، أو جمع آثار تحدثهم افصح الحديث، وأدناه من صدق عن أهلها، وفى العصور الحديثة تغير ذلك الاتجاه كل التغير، وصارت الرواية آخر ما يلجأ إليه، وأصعب ما يعتمد عليه، لاتهامها واعتوار الضعف نواحيها، وبذلت جهود جديرة بالإكبار فى استجواب الآثار، واستفسار الأنقاض والأحجار، فحلت طلاسم اللغات القديمة التى ظلت فى نظر القدماء رقى وتعاويذ، وقرئت الهيروغليفية، والديموطيقية، والمسمارية، والبهلوية وغيرها بل درس نحو هذه اللغات وصرفها ووضعت لها المعاجم، وأفردت دور الآثار لجمع ما يمكن الوصول إليه من تلك الأدلة المادية على التاريخ، وتتبع ذلك أيما تتبع، فجمعت الصكوك، والعقود، والرسائل، وصور الخطوط، والنقود والحلى، وأدوات الزينة، والأسلحة، والآلات، والثياب

والأثاث، ومختلف المتاع، والأحجار والخزف، والقرميد والأخشاب والجلود، وكل ما هو من ذلك بسبيل . ورصدت الأموال الطائلة ونظمت البعوث الناشطة الجادة فى استخراج ذلك والبحث عنه فى بطون الأودية والصحارى، وتحت الأنقاض الداثرة، والمدن العامرة، بعناية تربى على حرص الأقدمين فى التماس الكنوز والركاز . فكان للدراسة التاريخية على تعدد مناحيها مصادر تجريبية أو تكاد، تحدث عن واقع محسوس لا يعصم من الخطأ، لكنه يسلم من تلاعب الأهواء وتصرف الألسنة وتدليس الذمم . ولقد حسب حساب الدخل فى هذه الأشياء، وما يحتمل أن يصيبها من تغيير أو تزييف، أو اتهام مطلقا لأسباب نفسية قديمة أو حديثة فعرضت للبحث العلمى بالوسائط الاختبارية العلمية من تحليل كيماوى، وفحص طبيعى، وخبرة استقرائية، تحدث عن عمر تلك الآثار، وتأثير الأجواء فيها، ونوع مادتها، وعمر طبقات الأرض التى أخفتها، وما يتصل بذلك، كما عرضت للبحث العلمى النظرى من المقارنة والنقد والمقابلة التى يبين قيمة محتوياتها، وهكذا تتحقق الثقة بمواد تلك الآثار وأسنانها، ونسبها وحياتها فى عصرها وقيمة ما تحدث به، ومن أجل هذه الأبحاث التحقيقية نشأت فروع علمية جديدة خصت بهذا البحث، وأفردت بالتصنيف، والتأليف بعد أفرادها بالمعاهد والمجامع، فللنقود فرع، وللخطوط فرع، ولطرز العمارة فرع، ولمفردات الفنون فروع وهكذا، وعلوم الآثار تدرس اليوم فى الجامعات العالمية الكبرى، وتخص بالكراسى المستقلة، بعد البحوث والمتاحف والمعامل، وفيما يجرى حولنا بمصر من ذلك صورة كافية.



ولم يقف استكمال المصادر التاريخية عند الماديات منها بل التمست كذلك المصادر الأدبية والمعنوية، من الظواهر المختلفة للحياة الإنسانية كلها، فنظروا فى أساطير الشعوب، وقصصها، وأمثالها، وعاداتها، وأغانيها، وما إلى ذلك من الآثار المتوارثة التى تتناقل فيها حقائق تاريخية معنوية عن نفسية الشعوب، وخلقيتها، وفنها. واعتقادها، كما تبقى فيها أثار الأحداث التى خلقت هذه الأشياء ووجهتها، ونظر الباحثون فى ذلك على أسلوب من التحرى والحيطة وبهداية الخبرة النفسية، والبصر بنواميس الاجتماع وقوانين الحياة العمرانية؛ وبروح من النقد التاريخى الدقيق، البعيد عن الخدعة.

ومن هذا كله ندرك أن دراسة تاريخ الأديان تحتاج إلى مصادر أوسع وأكثر من الرواية المنقولة، والخبر المسرود وتعتمد على تلك المصادر المادية والمعنوية اعتماد غيرها من فروع التاريخ . بل قد ينفسح لها المجال فى بعض تلك المصادر بأوسع وأبعد مما ينفسح لغيرها، لاتصال الشعور الدينى بالحياة البشرية فى مختلف أدوارها، وتأثيره على صورها المختلفة من فنية، وعلمية، وعملية، فلابد من الرجوع إلى ما يمكن أن يوجد من تلك المصادر الصامتة الأكثر صدقا ولابد من الحرص على تتبعها حيث كانت، وكشفها واستخراجها تحقيقا للدرس الصحيح .

ثم من مظاهر التغير فى أسلوب درس التاريخ :

وصل التاريخ بعلم الاجتماع: الذى يبحث فى طبائع العمران ، ويتفهم الحياة الإنسانية التى يشارك فيها الفرد غيره، فيتعرف

الجماعة ما هى؟ وبم تتحقق؟ وما نظمها؟ وكيف نشأت وارتقت ؟ وبم كان ذلك، ويستنبط قوانين وقوع هذا كله، ونواميس كماله.

والعلاقة قوية بين هذا العلم والتاريخ، ولابد لهما من التعاون على تحقيق غايتهما من المعرفة، فعلم الاجتماع فى ملاحظة ظواهر التجمع الإنسانى وانتقالاته لا يستطيع أن يقف عند الحاضر من هذا، بل لابد له من متابعة الماضى، واستيضاح تقلباته التى انتهت إلى الحاضر المشهود، وتلك فى الاجتماع مهمة تاريخية، تقوم على جمع أخبار، ووثائق . ومستندات محررة منقودة نقداً دقيقاً، والتاريخ حين يحاول تفسير أحداث الماضى , والانتهاء إلى صحيح أسبابها، والفاعل من عللها، لا سبيل له فى ذلك إلا الاستنارة بما يقرره علم الاجتماع من صور الحياة المختلفة فى الدنيا وقوانين تدرجها، وما تخضع له من المؤثرات المتنوعة وقتية كانت أو مطردة، مما يوجه التاريخ وبفهمه يمكن تفسيره ، فمثلا إذا ما أراد مؤرخ أن يدرس الحرب الأوربية الأخيرة، يفهم حوادثها، ويعلل نتائجها فلن يستطيع ذلك أو بعضه، مع إهماله الاعتبارات الاقتصادية وأثرها فى تسيير الحياة، ودفع هذه الشعوب إلى غايات عملية، كما لابد من ملاحظة الظواهر الفنية والعلمية للحياة، ليفهم مزاج تلك الأمم المتحاربة، وعقليتها، وآمالها فى الحياة، ودرجة تأثير الثقافة على الغرائز البشرية، وبهذا ونحوه يدرك مدى استعداد هذه الأمم للمجزرة القاسية، وكيف كان يتحتم وقوعها، وتقضى بها مؤثرات قوية، وكيف أن أمثال الاعتبارات السابقة هى التى حددت مصير تلك الحرب وخطت نتيجتها، وبذلك يكون تأريخ هذا الدارس

للمعارك متابعة لتيارات خفية وراء صنوف الآلات ووسائل الإهلاك، واعـداد الجند، وكـواطن المعـارك، وسـائر الظـواهر ، مما هـو فى الحـقـيقـة روح الحـيـاة ومـحـركهـا، وبدون النظـر إلى تلك الأصـول الاجتماعية، يكون التاريخ إحصاء سخيفا، وقصصا تافها، لا غناء فـيـه، ولاينتـهى منه القـارئ إلى مـعنى علمى، أو حكم صـحـيح، بل يخرج بأحكام سطحية خاطئة لا تفسر له حاضرا ، ولاتجدى عليه فى قابل.

ومـثل ذلك تماما مـا فى حـال مـؤرخ يتـصـدى لحـادثه قـديمـة وموقـعـة بعيـدة كـغـزوة بدر فـالمؤرخ الحكّاء يـروى خبـر العيـر وقطع المسلمين طريقها وما كان من النفير .الخ ما نعرف من ذكر أماكن القـتـال وعـدد الجند، والقـتـلى والجـرحى، فـيـعطيك بهـذا صـورة المسلمين يبدءون القـتـال، ويتـخطـفـون أمـوال أهل مكة، ويقطعـون طريقهم فى اعـتداء، وتسمع إلى مؤرخ آخـر يحـدثك عن المجتـمع الإسـلامى الجـديد فـى المدينـة، ودفع المكيـين لهـؤلاء المهـاجـرين والأنصـار فى عـداوة شـرسـة إلى الاتحـيـاز فى المدينة، ووضـعـهم العلاقة بين المجتمعين على أساس من التقابل والتنافس، ثم حاجة الحـيـاة المادية إلى حـمـاية الذات، وقـيـام السـوق الشـامـيـة أمـام الطرفين فى قرب إلى المدينة، واتصال طريق لابد مـعه من التصادم بين مجتمعين علاقتهما على نحو ما وصفنا، حين يقصد أحدهما إلى الاستفادة من تلك السوق الشمالية عن طريق المدينة أو قـريب منهـا، وفيها من أخـرجهم من ديارهم وأموالهم، وحيل بينهم وبينهـا، ولا يدلهم بالحـيـاة إلا أن عملوا وحـموا أنفسهم أمـام عدوهم الذى

هو قارّ وهم مشردون، وهو غنى وهم مجردون، وهو مهاجم وهم مدافعون، وهو مصر وهم صابرون، فليس لهم بعد ذلك إلا الاستئثار بهذه التجارة، أولا فهم فى معزلهم الجديد على مثل حالهم من السوء بمكة أو أشد. ثم هؤلاء المهاجرون قد جنوا بهجرتهم على الأنصار الذين حموهم وأعلنوا بمؤازرتهم مغاضبة المكيين، كل ذلك وغيره من اعتبارات اقتصادية، وغيرها مما توحيه طبيعة الحياة، وتقضى به نواميس الاجتماع يغير صورة المسلمين عندك فى هذا الموقف، فلا ترى منهم اعتداء ولا بدأ بالشر، بل تدرك سنة الله الحكيمة فى الأذن بالقتال للذين ظلموا، ووعدهم بالنصر ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ . وتدرك فى جلاء خال من كل تحيز وهوى، أن القتال فى الجزيرة إنما كان صراعا حيويًا، وحلقة من سلسلة تعسف المكيين، وعملهم العنيف فى خلق مجتمع منافس لهم ثم مضيهم فى اضطهاد أهله، وعدم تقدير أثر صلابتهم وثباتهم على إيمانهم الجديد، دون تراجع بتهديد أو تعذيب، فقريش هى التى خلقت هذا الصراع ونمته وقوته , وخطت مستقبل علاقاتها معه .

وشتان ما بين الصورتين فى الحق والصدق، ثم فيما لهما من أثر فى فهم الحياة والاستفادة من التاريخ .

ومن هذه الصلة الوثيقة بين التاريخ والاجتماع تدانى أسلوبهما، وتدخل بحثاهما، وكانت التفسيرات الاجتماعية للحياة، مصباحا

يضئ ظلمات التاريخ، ويكشف مسالك الحوادث، وصلات الوقائع، ومن ذلك صار الدرس الصحيح للتاريخ : أنما هو ما يقوم على هذا الوصل بين التاريخ والاجتماع، ويسعى إلى وضع الحوادث المفردة، والأخبار المتفرقة المتناثرة، أمام الدارسين متضحة الروابط، مستبين فيها أثر النواميس العامة، المتحكمة فى تسيير آلة الحياة الاجتماعية الكبيرة. وأصبحت فلسفة التاريخ الحقة هى :ـ التى تستطيع التعمق إلى حد استخراج وكشف القوانين البعيدة الدقيقة المتحكمة فى تسيير وتوجيه وحدة الحياة العامة، وإظهار أن كل حادثة مهما هان أمرها فى النظرة الأولى، وبدت للساذج قليلة الخطر، لابد لها من أثر فى التعاون الإنسانى على تقدم حياة الجماعة الآدمية، إيجابا أو سلبا، وليس المؤرخ الحقيقى ألا الذى يتكشف خلف ظواهر الأمور أسباب حدوثها، فيما يتناولون تاريخه، نظر يختلف جد الاختلاف عن نظر القدماء فى ذلك، ويتسع أفقه إلى أبعد مما كان القدماء يتصورون، فوراء حدود الحادثة التى يؤرخونها، والشعب الذى يصفونه، والفرد الذى يترجمون له، وراء ذلك كله اعتبارات بعيدة، قد يولونها من العناية أكثر مما يولون موضوعهم المباشر، ولن تقل عنايتهم بها عن عنايتهم به، إذ لا يهتدون إلى وجه الرأى الصحيح إلا بذلك الاستقصاء، ولسنا نعجب اليوم إذا رأينا مؤرخا يتحدث عن الثورة العرابية فيرجع إلى عهد الفرنسيين بمصر وزمن محمد على باشا ، أو رأينا من يدرس النهضة المصرية الأخيرة فيرد عواملها من أخلاق الشعب إلى مشاهدات فى الفتح الإسلامى أو الغزو الفرعونى وهكذا.

وأكثر ما يظهر أثر تلك الاعتبارات البعيدة الغور فى التاريخ المعنوى للشعوب، ومنه ما نتصدى له من تاريخ الأديان.

ولا يسعنا هنا أن نلم بالاعتبارات الاجتماعية كلها لهذا النوع من التاريخ المعنوى أو لغيره من التاريخ المادى، فذاك ما لا تنهض به إلا دراسة موسعة لنواميس الاجتماع، وملاحظة رشيدة لنظمه، أما نحن فحسبنا أن نشير هنا إلى بعض مقررات شهيرة لا يسع دارسا ما الاستغناء عنها ولا تكاد تنقطع الإشارة إليها، فمن تلك العبارات الاجتماعية فى فهم التاريخ، ولاسيما المعنوى منه :-

أ - النظر إلى هذا العالم على أنه وحدة متصلة الأجزاء، متداخلة الوشائج، مهما تناءت الديار، واختلفت الألوان واللغات، أو تباينت المشارب والعادات، وأنه كل يتألف من الأجناس البشرية، التى لكل منها مع ذلك خصائصه الواضحة العمل فى تاريخه، الظاهرة الأثر فى الأمم المنحدرة منه على تعددها، فللشعوب البيضاء خصائصها الجسمية، والعقلية، والوجدانية، وللصفراء مثل ذلك، وللسمراء ما تمتاز به عن الجنسين، وتحت الجنس فصائل متفاوتة كالساميين والآريين من البيض. ومن كل فصيلة أمم وشعوب كالعرب واليهود من الساميين، والهنود والألمان من الآريين، وللأمة وحدة خاصة بها داخل هذه الصلة العامة بالفصيلة ثم الجنس، فلها مميزات تعمل فى تكوين ثقافتها وحضارتها، وتحدد مستقبلها بعد ما بنت ماضيها، وللأسرة الواحدة فى الأمة مزاجها وكيانها الخاص، وظهر فى أفرادها ويتمايز به أبناؤها عن غيرهم.

ثم لكل فرد بعد ذلك شخصيته المستقلة، وظروفه المفردة، ومؤثرات فيه مقصورة عليه، ومع هذا التمايز المتدرج، فلا سبيل إلى فهم أحداث الكون، وتفسير تاريخه ألا فى صورة هذه الوحدة الكبرى، المتداخلة الأجزاء المتصلة التفاعل، ترى فى الفرد أثر أسرته ، وأثر أمته ثم أثر فصيلته، وأثر جنسه، وأثر إنسانيته، فيلاقى غيره من الناس فى نقط قريبة أو بعيدة، ويرتبط مع غيره بصلات قريبة أو بعيدة على نسبة علاقتهما، وكل أولئك الأجزاء يتفاعل بعضها مع بعض، كما يتصل يعضها ببعض، فلا سبيل أذن إلى فهم حياة جنس مع اقتطاعه عن غيره ، ولا طريق إلى تصور الحضارة الإنسانية إلا فى صورة جهاد من تلك الأجناس يتشابه فى أشياء، ويتفارق فى أشياء، ويتفاعل بنسبة ذلك كله، وكذلك الأمر فى الفصائل بعضها مع بعض ثم فى الأمم بعضها مع بعض ، وهو الحال فى الأسر والأفرادِ فلا محل اليوم لما قد يتصور من تفرد شعب ببناء حياته، وتدعيم كيانه، مستقلا منفصلا، بعيدا عن التأثر بغيره والتأثير فى غيره، ولن يتيسر ذلك لأسرة أو فرد، وبهذا لا يعد عمل من الأعمال أو دور من أدوار الحياة مباغته اجتماعية أو طفرة لا ترتبط بشىء ولا تتصل بشىء، ولا تشابه شيئا ولا تعلل ظاهرة ما فى حياة فرد، أو شعب، أو جنس بأنها أثر ميزة فيه متفردة، أو مظهر تميز له خارق قد حبته به السماء أو هيأته له الصدفة، فله من الحق فى الحياة ما ليس لغيره، وله من استحقاق السيطرة ما يقتل به غيره [٩]ويزيد فى بيان هذه الصلة ما يتولاه المحدثون من بحث فى هجرات الشعوب قديما، ونزوح الأمم، وما

كانت عليه الصلات الجغرافية , وحال الأرض الجيولوجية، فى عصور سحيقة، مما لم يكن القدماء - قبل تقدم هذه العلوم - يلمحونه أو ينتبهون إليه، وحتى صرنا نسمع بصلة التشابه بين الحضارة المصرية القديمة فى شمال أفريقية، وحضارة قديمة فى أمريكا الجنوبية، وقد ترى مظاهر تشابه فنية أو اعتقاديه أو عملية بين سكان المناطق الباردة، وقطان خط الاستواء .

ومن جملة ذلك كله لم نعد نستطيع أن نؤرخ حياة أمة سياستها، أو فنها أو علمها، أو دينها، دون أن ننعم النظر إلى ما داناها وقاربها، أو تهيأ لها به الاختلاط أو الاتصال، أو التماس . ولم نعد نؤرخ نابغا، على أنه الفذ المفرد الأوحد، نادرة الفلك، وبكر عطارد وما إلى ذلك من نعوت شعرية وهمية، بل لابد من أن نرى فيه أثر أسلافه الأبعدين والأقربين، وأثر أمته، وتاريخها على الأجيال، بل قد نرى فيه أثر أمم بعيدة، أتيح لقومه الاتصال بهم أو الاشتباك معهم .

وهكذا ليس تاريخ العالم إلا مجموع تاريخ أجزائه التى تكون الوحدة العالمية الكبرى، والتى يعمل هذا الترابط فى تدبير حياتها، وما تاريخ جزء من تلك الأجزاء إلا صورة هذا الارتباط، وأثر ذلك الاتصال الوثيق، بين أبعد وأصغر تلك الأجزاء، وبين سائرها، وسواء فى ذلك المظاهر المادية الحسية للكون، والمظاهر المعنوية الروحية فيه، والحياة السياسية والاقتصادية والعلمية تتأثر بذلك الاتصال، كما تتأثر العلوم والفنون والأخلاق والمعتقدات والآراء ،

ولكل أمة علمها، على أنه جزء من الحياة العلمية الإنسانية العامة، ولها فنها على أنه بعض الفن العالمى، ولها أخلاقها ومعتقداتها كذلك تأخذ فى هذا كله وتعطى ولا يفهم شئ منه على وجهه إلا إذا وضع فى مكانه، ونظر إليه فى محله من الوحدة العالمية الكبرى.

والقول بهذا الارتباط القوى أوضح من أن يختلف عليه أو يتشاح فيه . *لكنى أعرف أن أناسا قد يعترضون على ذلك فى درس الأديان بخاصة إذ يتبادر إلى أذهانهم أن ذلك التفاعل والتأثير* المتبادل لا يتفق مع سماوية الدين والوحى به، ولكنهم فى ذلك واهمون .

لأن هذا المعنى الاجتماعى لهذه الوحدة الإنسانية المتشابكة، لا يقوم على أن رسولا من الرسل عليهم السلام قد قلد . أو أخذ . أو نقل عن غيره بعمل نفسه، فنقل من وثنية أو اقتبس من جاهلية ما بداله صلاحه، وبهذا تواصلت ويصدق، بأن الوحى الإلهى الواحد المصدر، عن حقيقة دينية واحدة، قد ردد عقيدة أو فكرة فى أديان متعددة لأنها صالحة مصلحة، على اختلاف الأزمنة وتعاقب الأيام، كما أن بعض الأصول الدينية فى الأديان المؤقتة، يتغير بها الزمن ، ولا تصلح للخالفين، فيغيرها دين حق ويكون عدم صلاحها فيما قبله، أو فرق ما بينها وبين الأصل الجديد الذى أحل محلها، حجة على صحة هذا التغيير وصلاحيته، ومظهرا من التأثير السلبى بين الدينيين، وصورة من انتفاع الإنسانية بتجاريب حياتها دون مساس

بشىء من إلهية الوحى وسماويته كما يتأتى هذا التواصل بين الأديان، وتصدق الوحدة العالمية التى نصفها، بالنظر إلى حال معتقيه أنفسهم لا بالنظر إلى قواعده وأصوله السماوية، وذلك كأن يتأثر المعتقد الجديد فى نفوس معتقيه وعقولهم المحدودة القوى، بما بقى فى نفوسهم وعقولهم من صور معتقدهم القديم وحدوده عندهم، وفهمهم له ، فيكون شرحهم للدين الجديد وتمثلهم له متأثرا بالدين القديم، حتى يستطيع الباحث فى تاريخ التدين أن يتميز تلك الأمشاج القديمة فى صورة العقيدة الجديدة، فيسمى ذلك تفاعلا بين الأديان , ومظهر تواصل اجتماعى بين الأجيال المختلفة والأمم المختلفة، وقد يزيد تأثير المعتقد القديم على النفوس فيسبب اختلاف أصحابه فى معتقداهم الجديد وافتراق مقالاتهم فيه افتراقا أظهر علله هو هذا التفاعل بين العقدتين، فيعلله الباحث بذلك دون تحرج، أو تأثم، فهو لا ينتقص سماوية الدين الجديد ولا يمس ألهيته وصدقه بشىء، وسنجد مثال ذلك فيما نعرض له بعد - أن شاء الله - من مقالات الإسلاميين وتأثر اختلافاتهم بمؤثرات فلسفية ووثنية وغير ذلك قد طرأت عليهم من اختلاط أو جوار أو سبق استقرارها فى نفوسهم، وذلك كله مظهر للتواصل المعنوى وصدق تلك الوحدة الإنسانية، دون أن ينال الإسلام من ذلك شئ ما . فهذه الصور فى التأثير والتأثر وكثير غيرها تعثرون عليه فى الدراسات الحديثة للأديان والمذاهب ، وتقعون فيه على وصل ما بين دين سماوى ووثنية أرضية، وما بين دين سلمت قواعده ، وصحت أصوله، آخر قد ذهب به التحريف .

واعتوره المسخ ، دون أن تكون هذه الصلة فى حقيقة الأمر ودقيق النظر مؤثرة على الدين السماوى الصحيح أو متهمة له [١٠] .

وجملة القول أن المؤرخ يجرى على اعتبار العالم وحده، متصلة الأجزاء، متبادلة التفاعل يتأثر كل جزء منها بغيره، ويؤثر فيه على نسبه قوته فى ذلك، ولا يمكن أن يترفع جزء من العالم، أو جنس من هذا الاتصال الوثيق، والحضارة الإنسانية فى مظاهرها المختلفة من مادية ومعنوية إنما هى ثمرة ذلك الجهد المشترك، مهما اختلف نصيب كل خصائص كل جنس بشرى، فارتقت أو انحطت، إذ لابد من اتصال كل جزء وجنس بما حوله ولا محل مطلقا لاعتبار جنس بشرى قد عاش فى برج من العاج . لا مسام له، فلا اتصالِ بينه وبين غيره ، لأنه راق مترفع ممنوح، وغيره منحط محروم . وكذلك يطبق هذا الناموس فى الاتصال الإنسانى العام على تاريخ الأديان، دون مساس فى ذلك بسماويتها، واعتمادها على الوحى كما بيناه : ونذكر كذلك ناموسا اجتماعيا آخر، مما يعتمد عليه فى فهم التاريخ، وهو من أشهر النواميس الاجتماعية التى يرجع إليها فى تفسير الحوادث وذلك هو :-

ب: - ناموس التدرج والترقى فى الكائنات جميعا المادى منها والمعنوى على السواء، فدارس التاريخ يطبق هذا الناموس على جميع صور الحياة الإنسانية ومظاهرها وأعمال الأفراد والأمم جميعا وتغيرات حياتها السياسية، والاقتصادية، والعلمية، والفنية، بل الاعتقادية، يطرد جريانها على هذا النظام .

ودون نظر إلى صحة مذهب النشوء والتدرج الطبيعى فى أصل الكائنات المادية أو عدم صحته، لا محل لإنكار أن مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة تخضع لهذا الناموس التدرجى دائما : فتبدأ من أصل بسيط ساذج لا يزال يتغير ويتدرج، وينافس فى سبيل الظفر بالحياة، فيبقى منه الصالح لها، ويبيد غير الصالح، ثم يرتقى هذا الصالح، ويكتمل شيئا فشيئا، حتى يعود مركبا بل معقد التركيب بعد ما كان بسيطا ساذجا يسير الشأن . وما دام الأمر كذلك فلابد لفهم أى جانب من الحياة الإنسانية أن يرجع الدارس مع الزمن إلى أصله الأول : ويتابع سلسلة تدرجه حلقة فحلقة، حتى ينتهى إلى حاله الأخيرة فيدرك بجلاء كيف آلت إلى ما هى عليه، وبهذا يفهم على أصله، ثم يستطيع إذا ما أراد مقارنة ظاهرة فى حياة أمة يمثلها فى حياة أخرى، أن يقابل النظير بالنظير , والمثيل بالمثيل , فتدق مقابلته وتصح نتائجه، ولا يقع فى خطأ مقابلة البدائى بالنهائى، والراقى بالمنحط، فيحكم حكما ضالاً .

هذا المعنى فى التدرج والترقى قد تقرر اليوم وتأصل حتى لم يعد الباحث يقبل أن يقول بظهور شئ معنوى، من فكرة أو عقيدة أو نحو ذلك كاملة الوجود دفعة واحدة أو مخلوقة خلقا مستقل الأصل لا يمت بصلة إلى ما حوله وما سبقه، مما يماثله فى الكون، فإن ذلك الوجود الفجائى الكامل، وذلك الاستقلال والانفصال الطافر، لم يتهيأ لفن ولا أدب، ولا علم، ولاحضارة، ولا دولة، ولا دين كذلك، وفيما أشرنا إليه فى فكرة اعتبار الوجود وحدة كاملة ـ ناموس ـ ما يزيد هذا المعنى بيانا وجلاء .

والقول بتدرج الدين والمعتقد قد يبدو لأول عهد الأذن به مقلقا نابيا، يخشاه المتدين، وينفيه المتشدد، لكن الأمر ليس من ذلك فى شئ ، فتدرج التدين مطلقا فى حياة الإنسانية، وترقية فى أمة عن أمة، ظاهرة يقررها الإسلام وبها نعلل كيف صار هو، آخر الأديان، وكيف كان ما قبله مهيئا له حتى بلغت الإنسانية مرتبة صح معها أن تلقى إليها أصول عامة خالدة، لا تحتاج مع الزمن إلى تغيير فى الأساس . وأما تدرج دين واحد فى سبيل الحياة، وتكامله تدريجا، فذلك أيضا فى الإسلام مظهره، وبه يعلل نزول القرآن منجما، ومطابقة حاجات الحياة المتجددة والمناسبات الواقعية، وفى الإسلام يبدو جليا الأخذ التدريجى للناس فى الاعتقاد، والتشريع العلمى، ثم هناك مظهر آخر لهذا التدرج هو مظهر تدرج فهم الناس للعقيدة الدينية، ومرور هذه العقيدة فى أدوار انتقالية مترتب بعضها على بعض، تنتهى بها العقيدة إلى تركيب بعد بساطة، وتعقد بعد سهولة بفعل تدرج الحياة وانتقالها من البداوة المحضة مثلا إلى الحضارة، فالدراسة والتعلم ، فالبحث والتعمق، ولعل أصدق مظهر لذلك ما سنراه فى نشأة المذاهب الإسلامية الاعتقادية، وظهور المقالات الدينية، من تأثر ذلك تأثرا جليا بانتقال الحياة الإسلامية فى مدارج الحضارة . واتصال المسلمين بتفكير الأمم الأخرى وبحثها مما يتضح به فرق ما بين عقيدة السلف القصيرة الجلية المسلمة، وعقيدة الخلف المؤولة المتعمقة. وهذا فى الواقع إنما هو تدرج للعقيدة فى قلوب المعتقدين، وعمل عقلهم فيها لا تطور للعقيدة نفسها فى ذاتها، لكنه على كل حال مظهر واضح لعمل ناموس التدرج فى حياة الكائنات المعنوية عملا واضحا بادى الأثر،

هو الذى قصدنا إليه من الإشارة إلى تطبيق هذا الناموس فى دراسة التاريخ المعنوى وبخاصة ما يعنينا من تاريخ الأديان .

ونذكر كذلك ناموسا اجتماعيا مما يعتبر فى فهم التاريخ هو :

جـ: ـ تأثير البيئة فى الكائنات المادية والمعنوية على السواء (١١) .
ولقد قال قدماؤنا بتأثير البقاع على الطباع فذكروا بذلك أثر البيئة المادية , وتعرض له بعض كتاب التاريخ الاجتماعى بتفصيل وتطبيق كابن خلدون مثلا فى المقدمة , وتعرفون أن البيئة المعنوية الاجتماعية من أدب وفن مطلقا , وعلم , ونظام حكم، ولغة، وحياة أسرة وما إلى ذلك لها من الأثر ما للبيئة المادية، وعلى المؤرخ أن يقدر هذا الأثر فيما يدرسه، فيتبين عوامل توجيه، وأسباب تكوين، واضحة العمل فى حياة الإحياء، ورسم مستقبلها وصناعتها تاريخها. والأمثلة على ذلك متوافرة كثيرة، وواضحة لا تحتاج إلى بيان هنا. وإنما يعنينا أن نقول: أن هذا الأثر كذلك، ويلاحظ جليا فى تاريخ الأديان والعقائد، إذ لابد أن تتوافق العقيدة مع البيئة الطبيعية وتماثلها، فلا تكون عنادا لها ولا خروجا عليها، وكذلك تتوافق العقيدة مع البيئة المعنوية وتجاريها، فلا تكون مضادة لها، ولا نابية عن استعدادها ومقدرتها ولو لم يتحقق ذلك فى العقيدة لكان ظهورها فى البيئة المخالفة لها سبب موتها العاجل وفنائها السريع، بل لو لم يتحقق ذلك التوافق بين البيئة والعقيدة، لما ظهرت العقيدة المخالفة للبيئة فيها مطلقا، ولا فرق فى ذلك بين عقيدة سماوية موحى بها، وعقيدة وثنية صنعها الإنسان، أو حرف

بها أصلا سماويا، فالوثنية العربية فيها المجاراة والاستجابة للبيئة العربية المادية والمعنوية فتكاليفها تلائم البيئة العربية فى علمها على درجته، وفنها فى مستواه، وهكذا ولا غرابة فى أن نقول بعد ذلك. أن الإسلام قد أعد الله له البيئة العربية إذ فشلت الوثنية اجتماعيا، وتطلعت النفوس العربية إلى دين جديد، وتوالى التبشير به، وانتظار المبعوث الداعى إليه، فكان ذلك إعدادا معنويا للبيئة العربية، كما كانت النواميس الاجتماعية تعمل عملها فى توحيد الأمة العربية، وشعورها بالحاجة الشديدة الملحة إلى هذا الاتحاد، ونفورها من مظاهر العداء، والتناحر الدائم، ثم شرع الله الإسلام فى عقيدته وعبادته، ملائما للفطرة العربية، والبيئة العربية المادية كذلك ، ولا يمنع هذا من أنه جلت حكمته يجعل فى أصوله من العموم والسعة ما يلائم الفطرة البشرية كلها وما يتسع به ليقبل أهل المناطق الباردة الثلجية، والحارة الغائرة، والمعتدلة المتزنة، وكذلك يجعل فى أصول تشريعه من العموم وقابلية التغير، وسعة الأصل، ما يؤهله لأن يلائم كل بيئة وعصر، فذلك كله لا ينفى أنه أولا قد لاءم البيئة العربية ووافقها، وأنه تأثر بها، وأثر فيها. تأثر بها فكانت بداوتها، وسلامة أخلاقها، عاملا فى حماية أصوله من أخطار المجتمعات المتمدينة لذلك العهد من فارسية ورومانية بهذا عاشت فى بلاد العرب نفسها، وكان لها من الحياة ما أهلها للانتشار، وحمل العرب لها إلى الأمم المجاورة، وأثر فيها ، بتناوله العناصر الصالحة منها، وتنميتها، والعمل على إضعاف عناصر الشر والانحطاط فى تلك النفوس، مع رعاية الظروف، وتقدير

المناسبات وما إلى ذلك مما يتضح فى الدعوة الإسلامية، ويتجلى كذلك فى التشريع العلمى التدرجى الذى أشرنا إليه فى شرح الناموس السابق.

وتقرير هذا الناموس، فى تأثير البيئة حتى على الأديان مما لا يسلم كذلك من الاعتراض ، فلقد أكبر بعضهم، أن يكون الإسلام خاضعا لقانون البيئة، ونفى ذلك محتجا بأن الرسول عليه السلام ظهر فى البيئة العربية، الجاهلة، المتقاتلة، المتناحرة. مع الإسلام الذى جاء به قانون راق صالح للحياة فى كل زمان.. الخ. لكن النظر على هذا الوجه مما لا تؤيد الدقة والإمعان. فان تطبيق تأثير البيئة على الدين ليس معناه الأول والأخير أن العقيدة وحى البيئة، كلا، بل من معناه - على نحو ما شرحناه فى الإسلام - أن تجئ العقيدة بما تستعد البيئة لتلقيه، أى أن يهيئ الله أسباب ظهور الدين، ويبعث به إلى البيئة المستعدة لتلقيه المتهيئة لنصرته، والذود عنه، الصالحة لحياته ونشره، وليس من لازم ذلك أن يقبله جميع أهلها، ويتلهفوا عليه، ولا يظهروا له مقاومة، بل يصدق ذلك مع وجود الاعتراض والممانعة، بمعنى أن التوافق يكون بأنهم يجدون صحته فى نفوسهم، ويشعرون بصلاحيته فى قلوبهم، وتكون النفوس الطيبة فيهم مستشرفة له، متطلعة إليه، وان حالت دون المسارعة إليه حوائل، من رغبات الحياة، ومتاع الدنيا وامتيازات الرياسة، والحرص على القديم وما إلى ذلك ، وهذا واضح فى الإسلام يتجلى لك حين ترى الله تعالى يحدث عن شعورهم بصحته، ومعرفتهم بحقيقته، وأنه دين الفطرة ، كما تراه فى أحاديث

المعاندين أنفسهم، حين يسمعون القرآن، فيجدون حلاوته، ويشهدون بطلاوته، ويسألون عن الإسلام، وشخص الرسول فيقررون حقا، ويبدون إعجابا كما فعل أبو سفيان عند كسرى، وهكذا يلائم الدين البيئة، مع وجود المعترضين عليه فيها لأسباب ونواميس اجتماعية أخرى، ولن يكون متأخرا عن بيئته فترفضه وتنفيه، ولا بعيدا عن متناولها، حتى لا يتيسر لها تمثله والاطمئنان إليه، فتنفر منه كذلك وتجافيه، ومن هنا نجد عناصر الخلود فى الإسلام والقرآن حين نرى الحديث الوجدانى الذى تطمئن إليه النفوس البشرية على اختلاف درجة رقيها، وتستوى فيه الفطر البشرية على تفاوت منازلها، ثم نرى مع ذلك روائع الدقة، ومناحى العمق، التى تجد فيها النفوس الراقية حاجتها وغذائها، فيلائم العقول المتفاوتة، والقلوب المختلفة، وجملة القول أن من معانى تأثير البيئة فى العقيدة أن الله يجرى الكون على نظام صالح، وسنن ثابتة، فيضع الأشياء فى مواضعها ويرهن الأمور بأوقاته، ويهيئ للأحداث أسبابها، فيلائم بين العقائد، وأهلها، وعقولهم ومقدرتها ومثل ذلك لا اعتراض لتدين عليه.

ومن معانى تأثير البيئة فى العقيدة، بعد وحى الله بها إلى الناس، معنى واضح فى تأثير العقيدة، وتأثير البيئة، وليس فيه مصادمة للسماوية والصدق والصحة مطلقا، ذلك المعنى هو : أن البيئة بتأثيرها تكون عاملا من عوامل، تغير وتدرج فهم الناس للعقيدة، وافتراقهم واختلافهم عليه فتدق وتغمض وتعمق العقيدة حينا، وتسهل وتتبسط حينا، بحسب اختلاف صورتها فى نفوس

معتقيها، باختلاف تكييفهم العقلى لها، وتأثير عمق عقولهم، ودقة ثقافتهم، أو سطحيتها وسذاجتها على نحو ما أشرنا إليه سابقا فى شرح ناموس التدرج، فهذا معنى يتضح فيه تأثير البيئة فى العقيدة وحياتها دون تعرض ما لصحتها، وأنها وحى إلهى، وتنزيل سماوى ، وبذلك يتضح أن تاريخ الأديان يخضع لما يخضع له تاريخ الحياة الإنسانية على اختلاف مناحيها المادية والمعنوية، دون خروج ما على نواميس الاجتماع المقررة، أو إخلال بأصول البحث العلمى النزيه الحر، ودون اعتداء ما على قدسية الدين، وسماويته، وصحته.

ثم هناك نواميس اجتماعية كثيرة متعددة، تكشفت ولا تزال تتكشف، بالبحث الاجتماعى المتواصل، على اختلاف طرائقه وأساليبه، وكلها مما لابد للمؤرخ أن يعتمد عليه فى فهم التاريخ، وتفسيره تفسيرا صحيحا، وفى جملة ذلك تاريخ الأديان ، فنأمل أن يكون فيما بيناه على سبيل المثال، من تطبيق هذه النواميس على دراسة الأديان، دون تصادم مع أصولها المقررة، منهاجا كافيا لتطبيق غيرها، على هذا النحو الصالح غير المعارض، فنكتفى بما أشرنا إليه وعلى غرار هذا يقاس غيره.

*
* *

والآن وقد فرغنا من بيان مفردات التضايف فى « تاريخ الملل والنحل»أو «تاريخ الأديان » ، وأشرنا فى إطالة الطريقة الحديثة فى درس التاريخ وعارضناها بما كان من ذلك قديما ، الآن نستطيع

اعتمادا على هذا البيان كله أن نلخص إلى أمرين :

أولهما : تعريف المركب الإضافى «تاريخ الأديان» أو «تاريخ الملل والنحل» ولهذا الاسم مسميان «قديم» و «حديث» : - فالقديم هو : بحث وصفى لحياة الأديان ومعتقداتها وفرقها، وحياة تلك المعتقدات والفرق، وأحداثها ومثال ذلك ما بين أيدينا من كتب الملل والنحل للشهرستانى، والفرق بين الفرق للبغدادى، وما ماثل ذلك قديما وحديثا. وفى ذلك الصنف، قد يغلب البحث فى العقائد ومناقشتها كما صنع ابن حزم، فكان كتابه مادة فى علم الكلام غير مختصرة، كما كان فى تاريخ الكتب السماوية، وما دخل عليها من تحريف كالتوراة مثلا مرجعا مسهبا، وقد يظهر فى هذا الصنف الوصف التاريخى لحياة العقيدة وأصحابها مع سردها فى غير مناقشة. كما فعل الشهرستانى ، فكان كتابه مرجعا لمعارف العرب عن الفلسفة الإلهية، والعقائد المذهبية المختلفة، دون قصد لمناقشة ذلك وأبطاله، أو مقارنته بشىء مما فى الإسلام. وهذا القديم أيسر معنى وأقربه فى تاريخ الأديان ولعل المسلمين أسبق إليه من غيرهم كما يشهد بذلك الباحثون : وأما الحديث : فهو بحث تحليلى عن التدين ومنشئه، فى الحياة الإنسانية، وتدرجه، ومقابلة ذلك عند الأمم المختلفة بعضه ببعض، بيانا للقوانين العامة، التى خضعت لها حياة الإنسانية الدينية، وبيانا للعلاقات الفكرية والعلمية بين الأديان المختلفة وتفاعلها، وانفعالها، وكذلك يتحدث عن عقائد كل دين وكتبه وفرقه وحياته على هذا النحو من التحليل والتعليل.

وهو بحث أشبه ما يكون «بفلسفة التاريخ » إذا عدد البحث القديم من نوع «التاريخ العادى» والبحث الجديد فى «مقابلة الأديان» وتحليلها حديث الظهور، بدأ فى القرن التاسع عشر تحت اسم «علم الأديان Scienza delle religious» على يد عالمين أحدهما وهو الفضل الأكبر فيه ألمانى يدعى فريدريك ماكس موللر M.F. Muller ١٨٢٣- ١٩٠٠ - والثانى إنجليزى هو ادوارد تيلور R. tylor ١٨٣٢- ١٩١٧ وهذه الدراسة الحديثة مختلفة الاتجاهات ذات مدارس متغايرة فى نشأة الدين وأصل[١٢]، وصلات ما بين الأديان وتقسيمها وتنضيدها. ونتائج هذه الأبحاث فى جملتها ظنية ليست مؤكدة ولا نهائية، ونحن هنا لا نجد فرصة الخوض فى أراء هذه المدارس، وفروق ما بينا ألا فيما سنعرض له أثناء الدرس من كلام على نشوء الأديان، أو كلام فى تنضيدها وتقسيمها فصائل ذات قرابات، فنمس ذلك بقدر ما يتحمل درسنا، أعنى أننا سنصف الملل والنحل وصفا تاريخيا، تحليليا بقدر ما يمكن، ونعرض بخاصة لما هو من نتائج هذا البحث الحديث، معارضا أو يبدو معارضنا المقررات إسلامية صحيحة، ونناقش ذلك فى هدوء وإنصاف نبتغى به وجه الحقيقة أولا دون أن ندخل من ذلك فى بحث اعتقادى موضوعى، هو من عمل علم الكلام، إلا حينما نضطر إلى ذلك اضطرارا ، لأن هذه المناقشة ليست فى الحقيقة من درس التاريخ، بل درس التاريخ مقدمة لها، ومعين عليها حيث تستوفى فى مكانها من دروس العقائد، وعلى هذا النحو يكون أن شاء الله جمعنا بين

الدراسـتـين القـديمـة والحـديثـة فـى تاريخ الأديـان ، تاركـين من القديمة مـا هـو مناقشة محضة للعقيدة، ومن الحديث ما هو تقرير لمسـائل قـائمـة على الاعتـقـاد بوضـعـيـة الأديان وصناعة البشـر بل متعرضين لا بطال ذلك فى مناسباته، والله الموفق.

والآن ندع هـذا لنقـول كلمـة عن الأمـر الثـانى ومما ذكـرنا أننا نعتمد فيه على ما سبق من أطالة فى شرح المفردات .

الطريقة الحديثة فى درس تاريخ الأديان ومناقشتها :-

وهذا مـا مهـدنا بالتفـصـيل والايضـاح لدراسـة التـاريخ حـديثـا وفرقاما بينه وبين القديم فى ذلك، حتى لنستطيع ترك ذلك جملة، لولا رغبـة فى مناقشـة تلك الطريقـة المناقشـة التى أراد بها واضع المنهاج اتقاء ما قـد يكون من خطر على العقـيدة فى طريقـة تتكر مقـررات دينيـة أو نحو هذا ونحن كذلك قـد تتبعنا هذا بالبيـان فى مكانه وقصدنا ألى التعريف بطرق التوفيق بين الأساليب الحديثة ونتـائجهـا، وبين أصـول الاعتـقـاد الصـحيح دون خـطر فى ذلك ولا تصـادم، ولكنا زيادة فى الفـائدة نتناول الموضـوع من جديد فنصـور الطريقتين فى دراسة الأديان ليتضح فـرق ما بينهما إتضاحًا تتحقق به فـائدة المناقـشـة المرجـوة؛ وليس يجب أن تكون المناقـشـة نقـدًا وتعييبًا بل الخير فى ذلك أن نبدأ بتحرير المخالفة فى دقة فلعلها لا تكون كما تـراءت للنظرة الأولى قـوية الأصول، بعيـدة الأساس، فإذا ما أمكن التوفيق فذلك أفضل؛ وأبعث.

هوامش الجزء الأول

(١) وردت فى القاموس المحيط، ولسان العرب، على اختلاف بينهما فى بعض هذه المعانى كتفسير الدين بالمطر؛ وتحقيق ذلك من غير ما نحن فيه.

(٢) فيقال أن الدين بمعنى القضاء مأخوذ من الآرامية بواسطة العبرية والدين بمعنى المتعبد به مأخوذ من الفارسية. وبمعنى العادة عربى محض أو أخذ من الكلمة الفارسية التى فى معتى المعتقد، والدين بمعنى الغرض مأخوذ من اليونانية وحسبنا من ذلك هذه الإشارات هنا

(٣) نص التعريف فى الأصل وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وفى تحليل هذا التعريف يقول ابن قطلو بغافى شرحه على المسايرة ـ حـ١ ص ١٠ طـ ٢ السعادة) ما نصه : احترز بقوله وضع إلهى عن الأوضاع الصناعية، وبقوله سائق عن الأوضاع الإلهية غير السائقة كانبات الأرض، وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار، وبقوله باختيارهم عن الأوضاع السائقة لا بالإختيار

كالوجدانيات؛ ويقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الإلهى بذاته سائق إلى ذلك ـ والخير حصول الشىء لما من شأنه أن يكون حاصلا له أى يناسبه ويليق به، ومن هذا التحليل فدمنا كلمة بالذات، فقلنا «سائق بذاته».

(٤) ساق الراغب هذا التعريف فى الكلام على الملة ـ كما سنشير إلى ذلك ـ ولم يسقه فى «مادة دان» لكن عبارته صريحة جلية فى أنه تعريف للدين تمهيدا لجعله تعريفا للملة.

(٥) يقولون أنها آرامية دخلت العربية وأصلها الآرامى «ميلتا» أى كلمة، فلا دلالة لها فى أصلها على معنى دينى، ويستظهرون أنها أخذت المعنى الدينى عند العرب قبل الإسلام ثم استعملها فيه القرآن الكريم.

(٦) والأهواء جمع هوى وهو : ميل النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع

(٧) وقد عرفتم قبل الآن هذا المعنى بوضوح فى درس الفلسفة :ـ

(٨) أشرت قريبا إلى أن تعرضنا للرواية التاريخية ونقدها هنا ليس الاثانويا إجماليا؛ ولم ينفسح المجال لشىء من البيان أو التمثيل، فذكرت أصول وقواعد يحتاج بيانها إلى الميدان الواسع والقلم الطليق، ولم أتولها بالبيان الوافى والتمثيل الكاشف، اكتفاء بما تقرر فى الدرس، وحسبى أن أسوق هنا من بين ماذكرت من تطبيق على النقد التاريخى: مثالا واحدا تعاقب عليه الكتاب الناقدون فى عصور مختلفة؛ ذلك هو ما يذكر فى سبب فتك الرشيد بالبرامكة من قصة العباسة أخته؛ تلك القصة التى يرويها الطبرى بسند فى تاريخه ـ جـ ١٠ ص ٨٣ ط مصر ـ فيقول:ـ

«وقد حدثنى أحمد بن زهير أحسبه عن عمه زاهر بن حرب أن سبب هلاك جعفر والبرامكة أن الرشيد كان لا يصبر عن جعفر وعن أخته عباسة بنت المهدى، وكان يحضرهما إذا جلس للشرب وذلك بعد أن أعلم جعفر لقلة صبره عنه وعنها؛ وقال لجعفر أزوجكها ليحل لك النظر إليها أذا أحضرتها مجلسى وتقدم إليه لا يمسها، ولا يكون منه شىء مما يكون للرجل إلى زوجته؛ فزوجها منه على ذلك، فكان يحضرهما مجلسه إذا جلس للشرب ثم يقوم عن مجلسه ويخليهما فيثملان من الشراب وهما شابان فيقوم إليها جعفر فيجامعها فحملت منه وولدت غلاما فخافت على نفسها من الرشيد أن علم بذلك فوجهت بالمولود مع حواضن له من مماليكها إلى مكة؛ فلم يزل الأمر مستوراعن هارون حتى وقع بين عباسة وبين بعض جواريها شر فأنهت أمرها وأمر الصبى إلى الرشيد، وأخبرته بمكانه ومع من هو من جواريها، وما معه من الحلى الذى زينته به أمه، فلما حج هارون هذه الحجة أرسل إلى الموضع الذى كانت الجارية أخبرته أن الصبى به من يأتيه بالصبى، وبمن معه من حواضنه فلما أحضر واسأل اللواتى معهن الصبى؛ فأخبرته بمثل القصة التى أخبرته بها الرافعة على عباسة؛ فأراد فيما زعم قتل الصبى، ثم تحوب من ذلك - إلخ -»

والشعور بقلق هذه القصة قديم : سمعت أن ابن خلدون نقدها فيما نقد من مغالط المؤرخين وأوهامهم فقال : -

«وهيهات ذلك من منصب العباسة فى دينها وأبويها وجلالها، وأنها بنت عبدالله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده والعباسة بنت محمد المهدى ابن... بن العباس عم

النبى صلى الله عليه وسلم، ابنة خليفة، أخت محفوفه بالملك العزيز، والخلافة النبوية وصحبة الرسول، وعمومته، وأمام الملة، ونور الوحى، ومهبط الملائكة من سائر جهاتها؛ قريبة عهد ببداوة العروبية، وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفحش.. إلى ما يشبه ذلك من تنزيه وتطهير حتى يصل إلى قوله:

« ـ أو كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى، وتدنس شرفها العربى بمولى من موالى العجم؟ يملكه جده من الفرس؟ أو بولاء جدها من عمومة الرسول وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالى الاعاجم على بعد همته ـ إلخ»

وتجد جملة ما استبعده كله لا تأباها طبيعة النفس الإنسانية فتحس فى نقده هذا حمية لا تقوم على أساس مقنع، وقد تعرض بعض المحدثين لنقد هذه الرواية المسندة بما لا يزيد قوة عن قول ابن خلدون، على حين يجد فيها المتأمل ثغرا مفتحة يوهن بعضها أرسخ البناء ولنرجع إلى نسج القصة نفسه نر أن الرشيد لا يصبر عن أخته؛ ولكنها حملت وولدت ولم ير عليها أثر ذلك فكيف اختفت عنه وهو بصير؟ أو كيف أخفت ما أبرزته الطبيعة؟ والرشيد يزوجها جعفرا على ألا يمسها فمن المفتى بصحة زواج على هذا الشرط والرشيد يشرب ويسقى أخته ثم يتحرج من رؤية من كان يدعوه أخاه، ويقول لأبيه يا أبت، ويسلمه مفاتيح بيوت نسائه، وهو أخوه من الرضاع إلخ يتحرج من رؤيته أخته فيتحلل لذلك بعقد لا وجود له شرعا؛ فكيف يتحرج من تلك الصغرى ولا يتحرج من كل هذه الكبائر؛ والرشيد فاسق مستسلم لشهوته فكيف يقدم على حرمان أخته من حقها الطبيعى فى الزواج والمتعة الإنسانية؟! أو هو يزوجها جعفرا بهذا العقد ليراها ويزوجها غيره لتكون له حلا؟؟

والرشيد لم يعرف له هذا التهتك كله، حتى يسقى أخته معه، وهو شىء لا تهش له الطبيعة كثيرا؛ وكيف يفعل ذلك كله، ويخليهما فيثملان من الشراب وهما شابان، وهو الذى يروى مع ذلك أنه كان يحج عاما ويغزو عاما، ويصلى فى الليلة مائة ركعة إلخ ما يروى من ذلك فمن كان له هذا الفسق كله لا يكون له شىء من هذا الصلاح أو ما يشبهه، ثم لا يكون له هذا التحرج من الرؤية حتى يحتال له، وأن كانت الثانية وهو صالح أو غير متهتك، فكيف كان له مع أخته هذا ما يدانيه، تلك أبرز نواحى التهلهل، والتخرق فى القصة وهناك نواحى لتعارض أو، الروايات وتناقضها بشأن العباسة نفسها؛ وعدم ذكرها بين من لهم شأن فى السمر والأنس وغير ذلك نمسك عنه اكتفاء بما سقناه فى التمثيل بيانا لسعة مجال نقد المتن، رغم سوق السند على نحو ما رأينا :-

(٩) هذا ما يقوله البحث النزيه؛ وقد يقول الهوى السياسى - وأقتله الاستعمارى - بالفروق بين السلائل البشرية والامتيازات فى الفضائل الإنسانية من حيث الدماء والتكوين؛ فيمضى الألمان اليوم فى تقرير انحطاط الدم السامى والحرص على براءة الدم الألمانى من لوثته، ليضعوا اضطهادهم لليهود على أساس من الدعاوى العلمية، وماهى فى الحق الادعاوى «دموية» دليلها الوحيد جشعع الإنسان ونهمه، وحبه للافتراس وعجزه عن كبح غرائزه؛ ومادام الإنسان فى هذا الموضع من استعباد غرائزه له فسيظل الهوى الطائش يرسم المثل ويخط طريق العمل، فينتقل الإنسان بقيادة هذه المدنية المجنونة من مهلكة إلى مذبحة حتى يبيد أو يفيق؛ ولا ندرى ما الله فاعل به!!!

(١٠) وقد تعرضت فى درسس تاريخ الفلسفة لتطبيق على هذا فى الكلام عن تشابه الوثنية المصرية والأديان السماوية، راجع الكناش (يقصد كتابه كناش فى الفلسفلة).

(١١) أشرت إلى هذه النواميس دون افاضة بل دون تعرض للتعريف بها لئلا نخرج بذلك عن موضوع الدراسة الخاص باستيفاء أو شرح موضوعات لها دراساتها الخاصة المطولة.

وقد اعتمدت فى هذه الإشارات على ما ترامى إليكم من العلم بهذه النواميس فى الدراسات الأخرى كالفلسفة والأخلاق وطامعا فى استزادتكم من ذلك بالرجوع إلى ما يتيسر لكم من المصادر العامة التى عرفتم بعضها فى الدرس.

(١٢) نشير من هذه المدارس إلى مدرستين هما أقدم المدارس وأشهرها؛ وهما:

١- المدرسة الفيلولوجية التى تعتمد على النسب اللغوى بين الجماعات البشرية، وتجعل العلاقات الدينية قائمة على أساسه، وهى ترد الألوهية إلى الطبيعة ومظاهرها، وتقيم بانثيونا مدفن عظماء للآلهة الهند أوروبية، جريا على التقسيم اللغوى كما أشرنا ومؤسها مللر، ومن رجالها شفارش، ومابر.

٢ - المدرسة الانثولوجية أو الاثنولوجية أو الانثربولوجية التى تعتمد على خصائص الشعوب الجنسية، وتقول بتطور فكرة الألوهية من الدركات الأولى وعند الأمم المنحطة إلى الدرجات السامية التى صارت إليها أخيرا، وترى أن الإنسان قد تأثر فى ذلك بمظاهر حيوية من النوم والمرض

والموت.. إلخ ما نشير إلى بعضه فى مناقشة الفكرة النشوئية فى التأليه، ومؤسس هذه المدرسة تيلور الإنجليزى المذكور ومن رجالها لوموك، وفرق ما بين المدرستين ودرجة تقاربهما وما نشأ عن ذلك من مدار يستوفى فى الكلام على تطور تاريخ الأديان.

الجامعة الأزهرية - كلية أصول الدين

تاريخ
الملل والنحل

تأليف

الأستاذ
أمين الخولى

الجزء الثانى

١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م

طبعة خاصة بالكلية

ياحق
أيـــدوأعـــن

أمــين

اليهودية[1]

هى إحدي الديانات السماوية القديمة القائمة إلى اليوم، والتى لها الأثر الواضح فى تاريخ الحياة الاعتقادية الإنسانية تدين بها شعب قديم من الشعوب السامية يعرفون باسم العبرانيين[2] أو بنى إسرائيل[3] نشأوا فى الصحراء بدوا ثم سكنوا فلسطين. وخرجوا منها وعادوا إليها على ما هو معروف فى تاريخهم .

ولا نذكر شيئا عن تفصيل تاريخهم. فليس هذا ما قصدنا إليه، وإنما نكتفى بأن نورد. أعلام أيامهم والأحداث الواضحة الأثر فى حياتهم ضبطا للصورة التاريخية . وإيضاحا لما نشير إليه من تلك الأحداث فى سير تاريخهم الدينى، أو نلمح أثره فى الحياة الاعتقادية .

ولليهود تاريخهم الخاص الذى يقولون إنه من بدء الخليقة [4] ويرون أن العالم العام منه فى العام السادس والتسعين بعد

الستمائة والخمسة الآلاف (٥٦٩٦) ولكنا سنذكر هذه الأيام مقرونة إلى التاريخ الميلادى الرائج تيسيرا للمراجع . فمن أعلام تلك الأيام :

ق ١٥ ق. م خروجهم من مصر وفى هذا القرن مات موسى بعد انتهاء الأربعين عاما التى قضوها فى التيه وبعد ما بلغ رسالته التى تلقاها مكتوبة على الألواح بعد أشهر من الخروج[٥]

ق ١١ ق م تأسيس مملكتهم

ق ١٠ «ملك داود وسليمان وتأسيس بيت المقدس

« « « « انقسامهم إلى مملكتين. يهوذا . وإسرائيل

ق ٨ « « السبى الصغير . سبى أسباط مملكة إسرائيل

ق ٦ « « تخريب بختنصر لبيت المقدس ـ أولا

ق ٥٨٦ « « أخذ أسباط يهوذا أسرى إلى بابل ـ السبى . الكبير ـ

ق ٤ ق. م ظهور الاسكندر المقدونى

ق ٦٣ ق. م الفتح الرومانى

ق ٧٠ ب. م التشتت الأخير لليهود

وفيما يلى هذا من تاريخهم ما يعنينا التحدث عنه، وسنعرض له بتفصيل فى الكلام عن حياة كتبهم الدينية وفرقهم وما إلى ذلك وإنما اكتفينا هنا بذكر معالم حياتهم العامة .

اليهودية

(كما جاء بها موسى)

بعد العهد واضطربت الصلة فعز علينا أن نصل فى الحديث عن اليهودية الأولى وتدرجها إلى القول الدقيق الوافى فليس لنا ذلك فى إلا أن نقنع منه بالمستطاع . ونعتد التوراة مصدرا لقولنا فيه مع ضرب من التسامح لا ندحه لنا عنه والمعروف أن الأسفار الخمسة الأولى من التوراة (موسوية) النسبة ففيها نحاول أن نجد صورة تلك اليهودية الأولى . شاعرين ونحن نفعل ذلك أن هذه الأسفار ليست المصدر الدقيق السالم من آفات النقد العلمى . والاتهام الدينى - على ما سنبين من ذلك قريبا - فنحن بهذا إنما نصف تدرج اليهودية على نحو تحكيه اليهودية القائمة لا على نحو ما يستطيع التاريخ النزيه الجرىء أن نصفها . وأوثر أن أقسم هذا البحث إلى ما عرف من تقسيم الأديان - عقائد وعبادات .. الخ مقتصرا على النظر فى القسمين الأولين - العقائد والعبادات - تاركا ما عداهما من معاملات وأخلاق لغير هذا من درس تاريخ التشريع أو تاريخ الأخلاق الخاص .

عقائد اليهود الأولى :

نبدأ من ذلك الجانب الوصفى الصرف فنسوق عقائد اليهودية معزوة إلى مصادرها من الأسفار الخمسة الأولى من التوراة التى خلفها موسى (عليه السلام) مرجئين النظرة النقدية إلى ما بعد .

وأول عقائد اليهودية القول بإله (أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية) .

«خروج ٢٠ : ٢»

يقدس أسم هذا الإله (فأتقدس وسط بنى إسرائيل)

«لاوين ١٢ ـ ٣٢»

ويحبه عبيده (فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك).
« تثنيه ٦ : ٥ ـ »

وهو رب الأرباب (لأن الرب إلهكم هو إله الألهة العظيم الجبار المهيب) «تثنيه ١٠ : ١٨»

الرب إلهك تتقى , إياه تعبد , ربه تلتصق وباسمه تحلف.

«تثنية ٦ : ٢٠ : ٢١»

(وهو إله واحد لا شريك له ... الرب الهنا رب واحد)

«تثنية ٦ : ٤ »

نهوا عن أن يشركوا به شيئا أو يدينوا بغيره (لا تسيروا وراء آلهة أخرى من آلهة الأمم التى حولكم لأن الرب إلهكم إله غيور فى وسطكم) «تثنية ٦ : ١٤ : ١٥ »

وهو مجرد لا تمثله مادة ولا يجسم ولا يصور وفى الوصية الثانية من الوصايا العشر التى كتبت على الألواح الحجرية المنزلة على موسى(٦)

(لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما مما فى السماء من فوق وما فى الأرض من أسفل وما فى الماء من تحت الأرض لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأنى أنا الرب إلهك غيور. أفتقد ذنوب الآباء فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضى وأصنع إحسانا إلى ألوف من محبى وحافظى وصاياى).

(تثنية : ٥: ٩ : ١٠)

وكثر فى التوراة التحذير من الوثنية على اختلاف مظاهرها وأسبابها فنهوا عن التصوير والتجسيم وما يشبهه مطلقا كما سبق وفى المعابد بخاصة (لا تنصب لنفسك سارية من شجرة ما بجانب مذبح الرب إلهك الذى تصنعه لك. ولا تقم لك نصباً. الشىء الذى يبغضه الرب إلهك).

(تثنية ٦ : ٢١ : ٢٢)

وفى سبيل هذا أفهمهم أنه حين كلمهم الرب لم يرهم صورة بل كلمهم من وسط النار فقال:

(فأنكم لم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب فى حوريب من وسط النار لئلا تفسدوا وتعملوا لأنفسكم تمثالا منحوتا صورة مثال ما شبه ذكر أو أنثى. شبه بهيمة ما مما على الأرض شبه طير ما ذى جناح مما يطير فى السماء، شبه دبيب ما على الأرض شبه سمك ما مما فى الماء تحت الأرض).

(تثنية ٤ :١٦ :١٧)

وتكرر النهى عن اتخاذ الأوثان من أى نوع أو شكل (لا تلتفتوا إلى الأوثان، وآلهة مسبوكة لا تصنعوا لأنفسكم)

(لاوين ١٩-٤-٥)

وأخذوا بالشدة فى مقاومة ما عند الأمم الأخرى من هذه الأوثان:

فألزموا بمقاطعتهم من أجل ذلك. وقيل لموسى (عليه السلام) فى حق الأمم التى التقوا بها من الحيثيين والكنعانيين والأموريين.

(فأنك تحرمهم لا تقطع لهم عهدا. ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم بنتك لا تعط لابنه. وبنته لا تأخذ لابنك لأنه يرد ابنك من ورائى فيعبد آلهة أخرى .. تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعون سواريهم . وتحرقون تماثيلهم بالنار). وبعده

(وتماثيل آلهتهم تحرقون بالنار . لا تشته فضة ولا ذهباً ما عليها لتأخذ لك لئلا تصاد به لأنه رجس عند الرب إلهك).

(تثنية ٢٧ ـ ٥ ـ ٢٥)

وكما نهوا عن عبادة الأوثان نهوا عن عبادة الكواكب وغيرها من خلق الله . (لئلا ترفع عينيك إلى السماء وتنظر الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء التى قسمها الرب إلهك لجميع الشعوب التى تحت كل السماء فتغتر وتسجد لها وتعبدها) .

وكما أمروا بالقسوة على الأمم الوثنية أمروا بمثل ذلك فى حق من يشرك منهم فأمر موسى بنى لاوى بقتل عبدة العجل حين عبد العجل فى غيبته .

(.. هكذا قال الرب إله إسرائيل . صفوا كل واحد سيف على فخذه ومروا وأرجعوا من باب إلى باب فى المحلة واقتلوا كل واحد أخاه وكل واحد صاحبة وكل واحد قريبة ففعل بنى لاوى بحسب قول موسى ووقع من الشعب فى ذلك اليوم نحو ثلاث آلاف رجل[٧] وقال موسى أملأوا أيديكم اليوم للرب حتى كل واحد بأبيه وبأخيه فيعطيكم اليوم بركة) .

(خروج ٣٢ : ٢٧ ـ ٢٩)

وجعل القتل جزاء الشرك (من ذبح لألهه غير الرب يهلك).

(خروج ٢٢ : ٢٠)

(والرجل أو المرأة الذى يذهب ويعبد آلهة أخرى ويسجد لها أو للشمس أو للقمر أو لكل من جند السماء يخرج ويرجم بالحجارة حتى يموت) . (تثنية ١٧ : ٢).

(والقرية التى تعبد آلهة أخرى يضرب سكانها بحد السيف ويحرم كل ما فيها مع بهائمها بحد السيف وتحرق جميع أمتعتها بالنار وتكون تلا إلى الأبد لا تبنى بعد)

(تثنية ١٣ . ١٣ ١٠٧) .

(وإذا أغرى أحد بالشرك يقتل ولو كان المغرى أخاك ابن أبيك أو ابنك أو بنتك أو امرأة حضنك أو صاحبك الذى مثل نفسك فلا ترض منه ولا تسمع له . ولا تشفق عليه ولا ترق له ولا تستره . بل تقتله قتلاً . يدك تكون عليه أولاً تقتله ثم أيدى جميع الشعب أخيراً ترجمه بالحجارة حتى يموت).

(تثنيه ١٣ . ٦ـ ١١)

لكن هذه الوحدانية المتشددة المتجردة التى رأينا عنفها فى المخالفين قريبين أو بعيدين ورأينا استئصالها لأسباب الشرك الظاهرة . والخفية . هذه الوحدة القوية وقد شيبت فى التوراة بتجسيم واضح بارز لا يتفق مع روح التجريد التى حرمت التصوير والنحت بل حرمت اتخاذ السارية فى المعبد وتكرر هذا التجسيم فى مواطن متعددة. بوصف . للألوهية ساذج مماثل للبشر مماثلة صارخة فقيل عن الإله... وحدث فى اليوم الثالث لما كان الصباح أنه صارت رعود وبروق وسحاب ثقيل على الجبل وصوت برق شديد جدا. فارتعد كل الشعب الذى فى المحلة. وأخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله فوقفوا فى اسفل الجبل وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار وصعد دخانه كدخان الأتون وارتجف كل الجبل جدا فكان[٨] صوت البرق يزداد اشتدادا جدا وموسى يتكلم والله يجيبه بصوت ونزل الرب على جبل سيناء إلى رأس الجبل. ودعا الله موسى إلى رأس الجبل فصعد موسى فقال الرب لموسى. انحدر حذر الشعب لئلا يقتحموا إلى الرب لينظروا فيسقط منهم كثيرون...

وأما الكهنة والشعب فلا يقتحموا ليصعدوا إلى الرب لئلا يبطش بهم (خروج ١٩: ١٦ : ٢٥)

فالرب يجيب موسى بصوت بعد ما نزل على الجبل بالنار[٩] والشعب ينظر الرب، وما إلى ذلك من تجسيم شديد. وكذلك يقال فى موطن آخر ثم صعد موسى وهارون وناداب وابيهو وسبعون من

شيوخ إسرائيل ورأوا اله إسرائيل وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف وكذات السماء فى النقاوة ولكنه لم يمد يده إلى أشراف إسرائيل فرأوا الله وأكلوا وشربوا.

(خروج ٢٤: ٩- ١١)

فالله يرى وترى رجله ولا يمد يده.. الخ كما نجد النصوص الصريحة فى المعاينة والانتقال والتحرك وما إلى ذلك ويقال (فنزل الرب فى عمود سحاب ووقف فى باب الخيمة ودعا هارون ومريم فخرجا كلاهما..) (عدد ١٢، ٥)

كما قيل. ويقولون لسكان هذه الأرض الذين قد سمعوا انك يارب فى وسط هذا الشعب الذين أنت يارب قد ظهر لهم عينا لعين، وسحابتك واقفة عليهم، وأنت سائر أمامهم بعمود سحاب نهارا.. وبعمود نار ليلا (خروج ١٤ : ١٤)

ومن ذلك قولهم «.. ويكلم الرب موسى وجها لوجده كما يكلم الرجل صاحبه» خروج ٢٣: ١١

إلى كثير غير ذلك من عبارات واشارات أخرى لا مجال فيها للتأويل، إلى جانب غير قليل مما يحتمل التأويل والصرف عن وجهه، حتى صار تأويل ذلك فيما بعد محل بحث فرق اليهود ، واختلاف أصحاب المقالات منهم على ما نشير إليه .

فهذا التجسيم الصريح مما يلفت النظر فى تقدير معنى التوحيد عن العبرانيين وعدم كماله. وسنقول فى ذلك كلمة نقدية فيما يلى :

الرسـالة : ـ ذكرت التـوراة إرسـال رسل يـعلمون النـاس وحى الله «يقيم لك الرب إلهك نـبيا من وسطك من اخـوتك مثلى له تسمـعون» (تثنية ١٨ : ١٥)

وبينت فى هذا المقـام أن احـتمـال هـذه الرسـالة تحـمل لعبء عظيم، ولا يضطلع به كل إنسان إذ يسمع الرسـول صـوت الله ويرى النار ومـا إليهـا مما وصـفت به التـوراة ألقـاء الله الوحى لعـبـاده. مـجـسـمـا عـلـى مـا أسلفناه، فـورد فـيهـا «.. حسب كل ما طلبت من الرب إلهك فـى حـوريب يـوم الاجـتـمـاع قـائلا لا أعـود أسـمـع صـوت الرب إلهى ، ولا أرى هـذه النار الـعظـيمة أيضـا لئـلا أمـوت ، قـال لى الرب قد أحسنوا فيما تكلموا أقيم لهم نبيا .. الخ».

ونبـى اليـهـودية هـو مـوسـى عليـه السـلام[١٠] وفـى بيـتـه ـ سـبط لاوى ـ كـانت رياسـة الكهنة، وكـان منه الكهنة على مـا سنبينه فـيمـا بعد، وهـو الذى جاء بالشريعة كاملة ودونها.

وإذا كان بنو إسـرائيل قد عرفوا كثيرين فيما بعد باسم الأنبياء، فإنهم يذكرون أن من سـمـوا أنبيـاء بعـد مـوسـى لم يكونـوا يجـددون بوحيهم أحكامـا إضـافـيـة، ولا يسـنون قواعـد جديدة بما ينزل إليهم، ولم يكن يعهـد إليهم بالتوراة الشـفـوية لنبـوتهم، بل لأنهم ذوو درجة علمية سـامية فقط، كما أنهم لم يعتمدوا فى حفظها على تأييد روح القـدس لهم، بل كـان اعـتـمـادهم على المدارسـة الدائبـة، وينقلون عن موسى بن ميمون المعروف عند اليهود باسم « هـارامبام» قوله ـ :

«وإذا جاء نبى وادعى نزول الوحى عليه من الله وصدق على التوراة، ولكنه أضاف إليها وصية جديدة زعم نزولها عليه بالوحى أو أمر بإبطال أحد أحكام التوراة يقتل، وإذا جاء نبى وأقر على ما فى التوراة وسلك بموجب أوامرها ونواهيها تطلب منه الآيات المثبتة لكرامته، ومتى ثبتت عد نبيا وإلا حكم عليه بالقتل أو الجنون».

فالتوراة عندهم قد أعطيت للإسرائيليين من موسى كاملة بحيث لم يعودوا يحتاجون فى إتمامها إلى وحى سماوى [١١]، ولكنهم مع هذا التعطيل لوظيفة الأنبياء يقولون أنهم يوحى إليهم، ويعدون علامة النبوة فقدان كل الحواس أثناء نزول الوحى ماعدا النطق فيسرد النبى أقواله ويتلو نبوته وهو غائب عن الوجود. وهم مع هذا التعطيل لوظيفة النبوة ومع القول بكمال التوراة واستغنائها عن الوحى قد عرفوا للكثيرين من هؤلاء الأنبياء أسفارا دونت محتوية على نبواتهم , وقد فقد أغلبها كما فقدت تآليف سليمان التى يذكرون أنه وضعها فى العلوم الطبيعية , وبقى من أسفار هؤلاء الأنبياء ما أثبت فى كتابهم قسما خاصا منه لا يزال فى أيديهم إلى اليوم , يعرف باسم «نبيئيم» كما سنذكره .

ويظهر أنهم كانوا يعطون هؤلاء الأنبياء لقب النبوة من معنى الإنباء بالغيب إذ تراهم مثلا يقول أن أرميا تنبأ بخراب الهيكل وانتصار بختنصر على اليهود وسبيهم إلى بابل , وأن حزقيال أنذر أمته بخراب الهيكل ونحو ذلك مما يخص اليهود وغيرهم . وهذا المعنى صريح فى وصفهم على لسان بعض الكتاب [١٢] إذ يقولون أن

هؤلاء الأنبياء يخبرون بالوحى عن مقاصد الله الخصوصية فى الأزمنة المستقبلة، ويعلنون إرادة الله تعالى للبشر , من جهة الواجبات المطلوبة منهم والحوادث المشهورة التى ستجرى بينهم .
وكانوا حينئذ يدعون الرائين والرقباء (١٣) فكأن المعنى الذى لوحظ فى نبوتهم وتلقى الوحى عن الله إنما هو الإخبار بالغيب، لا التشريع.

ونستطيع أن نجد هذا المعنى فى النبوة مفهوما من آيات التوراة ـ فى أسفارها الخمسة الأولى ـ إذ جاء فيها ـ

(تثنية ١٣ : ١)

إذ قام فى وسطك نبى أو حالم و أعطاك آية أو أعجوبة الخ فتعطف النبى على الحالم مسوية بينهما فيما تعطيه لهما من حكم، وهو صنيع ينزل درجة النبوة فى تقديرها، على نحو ما ترى فى وصف من خلف من أنبياء بنى إسرائيل , الذين كانوا يتلقون الوحى أحيانا بالرؤى والأحلام , وأحيانا بالغيبوبة والسبات كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

وقد وصلنا القول فى النبوة بما هو من حال اليهودية بعد موسى عليه السلام، حين قويت المناسبة .

الروح وعالم الغيب :ـ حديث اليهودية الأولى ـ على ما فى أسفار موسى عليه السلام ـ عن الروح حديث لا يظهر فيه عمق ولا سعة , بل يميل إلى السطحية الساذجة على ما يظهر لى، فقد تحدثت التوراة القديمة عن النفس عند تحريم الدم وبيان سبب التحريم إذ قالت ـ (لاو ٧ : ٢٦، ٢٧).

(وكل دم لا تأكلوا فى جميع مساكنكم من الطير ومن البهائم . كل نفس تأكل شيئا من الدم تقطع تلك النفس من شعبها) وعادت فى السفر نفسه ـ (١٧ : ١١، ١٤) ـ تعلل هذا التحريم للدم مكررة هذا المعنى فتقول :

«وكل إنسان من بيت إسرائيل ومن الغرباء النازلين فى وسطكم يأكل دما، أجعل وجهى ضد النفس الآكلة الدم وأقطعها من شعبها . لأن نفس الجسد هى الدم، فأنا أعطيكم إياه على المذبح للتكفير عن نفوسكم لأن الدم يكفر عن النفس» كما تقول بعد ذلك لأن نفس كل جسد دمه هو بنفسه، فقلت لبنى إسرائيل لا تأكلوا دم جسد ما لأن نفس كل جسد هى دمه فهى تعد الدم نفس الجسد أى روحه وتعلل اختياره للتكفير عن النفوس بأنه النفس، لأن نفس كل جسد دمه، والدم من حيث هو نفس يكفر عن نفس الإنسان، وهو رأى فى الروح بادى البساطة، لا هو الذى تركها لغزا وقدر صعوبة معرفتها ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾، سورة الإسراء رقم ٨٥ ولا هو الذى أعطى فيها رأيا يتفق مع ما كان معروفا عنها من المقدرة على الاتصال بالعالم الآخر والتميز بخصائص غير مادية على نحو ما كان بعضه عند المصريين الذين خالطوهم دهرا، فكان رأى اليهودية الأولى فى الروح رأيا بسيطا يتفق مع الفكرة التى رأيناها فيما سبق من وصف التأليه.

وهذا الرأى فى النفس يطابق ما يلمح من قلة خوض التوراة فى العالم الغيبى، والحديث عما وراء المادة وتفصيل القول فى ذكر الملائكة وعملهم وما إلى ذلك، فقد وصفت نزول الله ولقاء إسرائيل له، وكلامه لهم من وسط النار، ولقاءه موسى عند غطاء التابوت ونحو ذلك كثيرا، ولم تعرض أثناء هذا لذكر الملائكة على أنهم قائمون بأمر الله فى شئ من رسالاته إلى الأرض أو حافون به فى هذا الانتقال الذى تصوروه أو أن لهم أعمالا فى الظواهر الطبيعية أو مراقبة أحوال الناس، وغير هذا مما عرف بعد ذلك فى توسع كما سنشير إليه، فكان هذا الأفق الضيق فى العالم الغيبى من طراز ذلك الرأى فى النفس الذى أسلفناه وظاهرة واحدة التعليل، وان كان الدارس قد يحار فى تعليلها تعليلا مقنعا إذ عرفت الديانات بعدهم هذا العالم وكانت أكبر من يتحدث عنه، بل عرفت هذا قبلهم ديانات المصريين الذين كانت لهم بهم صلة طويلة المدى فكيف وقفوا عند هذه الظواهر المادية ، فكان كل ما تعد به التوراة الموسوية ماديا دنيويا قريبا، فتقول لهم أطيعوا امتثلوا لتحيوا، وتملكوا، وتدخلوا الأرض الموعودة، وما أشبه ، دون أن تعدهم حياة فى عالم آخر أو جزاء وثوابا، أو تتحدث إليهم فى صراحة عن شئ يتصل بذلك، حتى لم يرد فيها ذكر لبعث ولا نشور وقد لاحظ ذلك منذ القدم العلامة ابن حزم فقال :-

(الفصل: جـ٢ ص ١٠٩)

«وأما التوراة التى بأيدى اليهود فليس ذكر (هكذا الأصلى فى النسخة المطبوعة وربما تكون قد سقطت كلمة «فيها») لنعيم الآخرة أصلا، ولا لجزاء بعد الموت» .

ووافقه على ذلك يهودى محدث، هو الدكتور شمعون مويال، إذ يقول فى كتابه: التلمود : الذى ترجمه عن العبرية وشرحه فى ص ٩٠ منه ما نصه :.

«.. لأن التوراة لم تفصح عن المعاد إفصاح التلموديين فترى فى التوراة الثواب والعقاب ماديين، فهى تقول مثلا اكرم أباك وأمك، لأجل أن تطول أيامك على الأرض وتقول بعد الأمر بالصيام فى يوم الغفران أن كل نفس لا تصوم فى ذلك اليوم، تقطع من وسط الشعب، أى أن الذى لا يصوم سيكون قصير العمر».

وقد قام بعض علماء اليهود بمحاولات لتعليل ذلك والاعتذار له[١٤] لكنها لا تدفع ما لوحظ من عدم ذكر التوراة للعالم الأخروى جملة، على ما رأيناه من القدماء والمحدثين، مسلمين ويهود.

والحق أن خلو التوراة من ذلك - وهو كتاب سماوى - يلفت النظر، بل يثير دهشة الباحث الدينى وليس الباحث العلمى بأقل دهشا لذلك، فلا يطهر له كيف أن الشعب الذى اتصل بالمصريين وهم من عرفنا فى الاهتمام الشديد بالبعث والحياة الثانية ، وعقيدتهم فى ذلك كانت دستور حضارتهم وديانتهم، حتى تركت شواهد فى رسوخ الأهرام وشموخها، كيف أن الشعب الذى اتصل بهؤلاء المصريين اتصالا ما يخلو كتابه، وتعليم دينه الأول - وقد جاءه بعد الخروج من مصر بثلاثة أشهر - من ذكر العقيدة التى كانت أبرز عقائد المصريين؟؟

ولقد عرض لهذه المسألة كاتب مسلم متأخر هو المرحوم الدكتور محمد توفيق صدقى فى كتابه : نظرة فى كتب العهد الجديد وعقائد النصرانية - ص١٦٤ - ١٦٥، فقال : -

... وتجد أسفار العهد القديم خالية من التصريح بهذه العقيدة - أى البعث - اللهم إلا بعض إشارات طفيفة كما فى سفر التثنية - ٣٢: ١٩ - ٤٢ - (وأقول أن ما ورد فى هذا المقام بعيد عن أن يشهد لمسألة البعث).

ثم تقدم لتعليل هذه الظاهرة فقال : -

«ولعل السبب فى ذلك وجودهم بين المصريين مدة ٤٣٠ سنة - خروج ١٢: ٤٠ - واقتباسهم منهم هذه العقيدة التى كانت عالقة كثيرا بأذهان المصريين - وهنا يشير فى الهامش إلى أن عقيدة البعث جاءت المصريين على ما يظهر من طريق الوحى إليهم ، وإلا لما سبقوا اليهود بها - ، وقد مضى لنا قول عن ذلك الوحى فى دراسة الفلسفة - فانتقلت منهم إلى بنى إسرائيل، وأصبحت عندهم من الأمور التى لا يترددون فى قبولها، فلذا لم يحتاجوا للتذكير بها كثيرا فاكتفت كتبهم بالإشارة إليها أحيانا، ولا تنس أن بنى إسرائيل كانوا من أشد الأمم ميلا للتقليد، وخصوصا للأمم الغالبة لهم، فلذا انتقلت إليهم هذه العقيدة من المصريين ، وانتشرت بينهم - ثم يتقدم إلى تعليل آخر فيقول :

«أو كان السبب فى قلة ذكر كتبهم لها أن الناس كانوا فى تلك الأزمنة قصيرى الإدراك بلداء الشعور، وخصوصا اليهود ذوى الرقاب الصلبة» خروج ٣٢ : ٩» .

فلذا مـا كـانوا يتـأثرون، ولا تنفـعل نفـوسـهم بالمواعـيـد الآجلة انفعالها بالمواعيد العاجلة التى أكثرت كتبهم من ذكرها لغلظ قلوبهم وقسـاوتهـا، فلمـا كثـر بين النـاس الشك فى هـذه العـقـيـدة وارتقى إدراكهم ورق شعورهم عن ذى قبل جاء عيسى لتبيين هذه العقيدة العظمى، واشتهر بالتصريح بها أكثر من جميع من سبقه من أنبياء بنى إسرائيل .. الخ»

ولا يطمئن قلبى إلى شئ من هذين التعليلين : .

فـأولهمـا : . يقوم على أن زيادة معرفة هذه العقيدة سببت عدم ذكرهـا، ولعل هذا مـقتض أكثر ممـا هو مانع، ولا سيمـا إذا لوحظ ما للعالم الأخروى والحياة فيه من رهبة قلبية فى النفس يحتاج إليها من يروض ذوى الرقاب الصلبة أمثال هؤلاء، ومعرفتها الكثيرة لا تقتضى عدم ذكرها لأنهم سيتساءلون حتما عن رأى دينهم الجديد فيها وبخاصة حين يرونه يقصر الجزاء على الدنيوى القريب المادى، وها هى ذى ألفتهم للوثنية المصرية قد سببت اتخاذهم العجل الذى حمل عليه موسى حملته فكيف تسبب زيادة معرفتهم للبعث إهمال ذكره وإغفاله التام.

والتعليل الثانى : فوق أنه يقوم على نقض التعليل الأول إذ يعتمد على بلادة شعور اليهود وقصر إدراكهم ... الخ.

ما قـال، هو تعليل لا يسهل قبوله، لأنه يجعل ذكر عقيدة فى الكتـاب السماوى، وعدم ذكرها رهين شدة الحاجة الحاضرة إليها أو ضعفها، ولم تجئ اليهودية لجيل واحد هو المعاصر لرسولها،

حتى يدور ذكره لعقيدة البعث والعالم الآخر كله، والثواب والعقاب مع ما تكون لهذا الجيل حاجة ملحة إليه فقط، ولو قيل أن كثرة ذكر العقيدة وقلتها تدور مع ما ذكر من الحاجة لكان هذا شيئا محتمل القبول أما أن الذكر أو الترك جملة يدور مع هذا فبعيد غير ميسور القبول، وهنا يتجه أيضا ما قلناه من أن لهذه العقيدة أثرها القوى على المتعنتين يخوفون بها إذا ما وجدوا بقساوتهم سبل الخلاص من الأجزية المادية، فبلادتهم تحوج إلى ذكرها الكثير لا إلى إغفالها تماما.

ويلاحظ أن هذا التعليل الثانى من وادى ما سقناه فى الهامش آنفا من تعليل سعديا الفيومى، إلا أن فى تعليل الأول شيئا من القرب، لأنه قرر عدم خلو الكتاب من ذلك وعلل إفصاحه بالمادى وحاول أن يبين أوجها من ذكر الكتاب للجزاء الأخروى فذكر من ذلك سبعة سقناها ملخصة قريبا، أما المرحوم الدكتور صدقى فيقرر خلو كتب العهد القديم من التصريح إلا بعض إشارات طفيفة، ثم يعلل هذا الترك أو ما فى حكمه بالحاجة الحاضرة فالأول أدنى إلى النظر إن صح أن ينال هذا الأسلوب فى التعليل شيئا من القبول.

ويبدو لى أن الأسلوب العلمى لا يبقى على مثل هذه التأويلات، ولعل الأقرب أن يقال: أن التوراة التى بين أيدينا قد أهملت الثواب الأخروى والبعث إهمالا واضحا، فإما أن يكون قد سقط منها شئ كان فيه ذكر ذلك ، وهذا مع جوازه فيه شئ من البعد، لأن الحديث

عن العالم الثانى الذى اختصت الأديان بالتحدث عنه، مما يكثر دورانه فى ثنايا النصوص الدينية فلا ترد فيه عبارة واحدة أو عبارات قليلة تسقط كلها. وأما أن يكون كاتبو هذه التوراة قد تركوا فيها ذلك عمدا لأسباب أقربها أنهم لم يكونوا على شئ من العناية بهذه العقيدة، وربما كان إنكارا منهم لها، فقد عرف أن الصدوقيين وهم من الفرق اليهودية القديمة ذات الشأن كانوا ينكرون البعث والثواب الأخروى، ويرون أن نعيمهم فى هذه الحياة، ويهزءون من التشدد الذى يحول دون التمتع بالنعيم الدنيوى. كما سيرد ذلك فى الكلام على الفرق. وما دامت التوراة قد تركت ذكر الثواب والعقاب الأخروى تركا واضحا، ومن فرق اليهود من ارتأت هذا أو قالت به، فلا بعد فى أن تكون التوراة الحالية قد كتبت فى جو ينكر البعث والعالم الثانى، ولهذا ماله من اثر فى التقدير التاريخى لتلك التوراة، أو التقدير الدينى لها. ونكتفى بهذا من القول فى عقائد اليهودية الموسوية.

الشعائر والعبادات

فى اليهودية الأولى

وانما قدمنا ذكر الشعائر وأفردناها لأن الناظر فى العبادات اليهودية القديمة يجد الجانب الشكلى منها واضحا ظاهرا، يستأثر بقدر كبير من الأسفار الخمسة الأولى، ويربى على نصيب العقائد والعبادات منها ويتناول بالتفصيل الوافى المعبد والمذبح، وثياب الكهان، وطرق التقريب، وأعمال الأعياد وأشباه ذلك مما سميناه

الشعائر[١٥] ولو رحنا نسوق تفصيل ذلك لانتهينا إلى ما يضيق به الذرع، وليس وراءه كبير جدوى، فنكتفى بأن نشير إلى ذلك إشارات مجملة، ونبين أكثر مواضعه وأهمها من أسفار التوراة وإصحاحتها.

المعبد :- طلبت اليهودية أن تقدم القرابين وتقام العبادات فى مكان معين فقالت. «.. بل المكان الذى يختاره الرب إلهكم من جميع أسباطكم ليضع اسمه فيه ، سكناه تطلبون، وإلى هناك تأتون وتقدمون إلى هناك محرقاتكم وذبائحكم وعشوركم ورفائع أيديكم ونذوركم ونوافلكم وأبكار بقركم وغنمكم» كما قالت. «احترز من أن تصعد محرقاتك فى كل مكان تراه، بل فى المكان الذى يختاره الرب فى أحد أسباطك».

(تثنية ١٢: ٤- ١٣)

وقالت أنه مسكن الله «... فيصنعون لى مقدسا لأسكن فى وسطهم» وتصدت لبيان أوصافه تفصيلا«بحسب جميع ما أنا أريك من مثال المسكن، ومثال جميع آنيته هكذا تصنعون»

(خروج ٢٥ :٨ .)

وهكذا طلب موسى (ص) ممن يحثه قلبه من بنى إسرائيل، أن يقدم تقدمات هى مواد إتمام تلك الأشياء المعبدية المطلوبة، وهى ذهب، ونحاس، وأسمانجونى، وأرجوان [١٦] وقرمز، وبوص[١٧]، وشعر معزى، وجلود كباش محمرة. وجلود نخس[١٨]؛ وخشب سنط، وزيت وأطياب وحجارة جزع[١٩] ، وحجارة ترصيع، سنذكر أسماء بعضها فيما يلى.

وكلفهم باتخاذ مقدس، أو مسكن وهو هيكل متنقل كان فى جملته خيمة كخيام المرفهين المترفين من البدو، تقوم من الداخل على جسم من خشب السنط مكسو بالنسيج المزين، فتزداد بذلك متانة، وشكلها مستطيل متجه من المشرق إلى المغرب، وكان من مظهر الترف فيها أن ألواح الجسم الخشبى فيها تقوم على قواعد من الفضة، حين تغشى الألواح نفسها بالذهب، وتصنع حلقاتها من الذهب ونسيجها فاخر.. الخ ما ورد فى التوراة ـ خروج ٢٦ـ من تفصيل فى وصفها وأبعادها ، وسجفها ، وبابها وما إلى ذلك ـ وكان هذا الهيكل العام يسمى خيمة الاجتماع وقبة العهد، أو المظلة . وتتقسم هذه الخيمة أولا إلى قسمين أحدهما :فى باطنها هو بيت الله، والمكان المقدس، أو المحراب الحقيقى ، والثانى : ما يقوم على جوانب هذا البيت ويحيط به من جميع جهاته من الفضاء المتسع غير المسقوف، ثم البيت الداخلى ينقسم بحجاب داخلى من النسيج الفاخر، المصبغ المطرز، الذى وصفت صناعته أيضا قسمين : أحدهما الفرس، والثانى «قدس الأقداس » وفى كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة طلبت إقامة أشياء ففى الساحة الخارجية أولا يوجد حوض أو مرحضة من نحاس فيها ماء، يغسل فيها هارون وبنوه أيديهم وأرجلهم قبل اقترابهم إلى المذبح للخدمة ـ

(خروج : ٢١ ـ ٣٠)

ثم فى الساحة غير هذا الحوض يوجد عند الباب «مذبح المحرقة: أى مذبح القرابين، وهو مربع ، من الخشب السنط ضلعه

خمس أزرع وارتفاعه ثلاث أذرع ويغشى بالنحاس، وفيه شبكة من النحاس، وقدوره، ورفوشه [٢٠] ومراكنه [٢١] ومناشله، ومجامره وجميع آنيته من النحاس ، وتفصيل وصف صنعته على نحو ما أظهر لموسى فى الجبل موجود فى التوراة

(خروج ٢٧: ١-٨)

وفى القسم الأول من البيت وهو القدس طلب إليهم أن يوجدوا ثلاثة أشياء:

١ـ المائدة : أو لوحة فطيرة العرض. تتخذ من خشب السنط المغشى بالذهب النقى، مكللة بالذهب من جميع جهاتها. وحلقاتها من الذهب، ولها عصوان من السنط المغشى بالذهب لحملها بهما من هذه الحلقات، وصحافها وصحونها وكاساتها وجاماتها من الذهب النقى. على نحو ما توصف فى ـ خروج ٢٥: ٢٣ـ ٣٠. وهى مائدة القربان الذى سنشير إلى شئ منه فيما بعد.

٢ـ المنارة : أو الشمعدان الذهبى ذو الفروع السبع، وتصنع جميعها من ذهب نقى، ولها سبعة سرج وملاقطها ومنافضها من ذهب، يوقد فيها زيت الزيتون صباحا ومساء فريضة دهرية، وقد صنعت على مثال ما أظهر الله لموسى فى الجبل ووصفها فى.
(خروج ٢٥: ٣١ـ٤٠)

٣ـ مذبح البخور : وهو أصغر من مذبح القربان الذى سبق ذكره، يتخذ من خشب السنط المغشى بالذهب المكلل به، وله حلقتان من

ذهب وعصوان لحمله مغشاتان بالذهب، يوقد عليه بخور عطر صباحا ومساء، بخورا دائما أمام الرب فى أجيالكم.

(خروج : ٣٠ : ١ ـ ١٠).

وأما فى القسم الداخلى المسمى قدس الأقداس، فيوجد شئ واحد هو : تابوت من خشب السنط المغشى بالذهب النقى من الداخل والخارج: وله حلقات ذهب أربع وعصوان من السنط المذهب لحمله، وغطاء هذا التابوت من ذهب نقى محلى بحلى ذهبية بارزة، وصف فى ـ خروج ٢٥ : ١٠ـ ٢٢ وهذا التابوت هو ما يسمونه « تابوت العهد » إشارة إلى ما يذكرونه من العهد الذى انعقد من الله تعالى مع بنى إسرائيل وكان هذا العهد بحسب الكلمات المنقوشة فى لوحى الحجر اللذين تلقاهما موسى فى الجبل، وهما الوصايا العشر، فكان يوضع الحجران فى هذا التابوت القائم فى قدس الأقداس ومن هنا سمى تابوت العهد، وهو التابوت الذى ورد فى قوله تعالى ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ﴾ وسيرد ذكر هذا التابوت غير قليل فيما بعد. وقد أعيد وصف هذه الأشياء جميعا فى التوراة عند ذكر امتثالهم للأمر، وقيامهم بصنعها واقامتها، فتكرر الوصف والتفصيل فى سفر

الخروج إصحاحات ٣٥ ـ ٤٠ وكـــان تمام هـــذه الأشياء وإقامتها فى السنة الثانيـــة لخروجهم من مصر، وطلب إليهم أن يخصصوا لهذا المعبد.

الكهنة: وجعل الكهانة ميراثا فى هارون وذريته، وطلب إليهم أوضاعا شكلية مقررة فى التوراة ـ (خروج ٢٨ـ ٣٠ـ) فطلب مثلا أن تتخذ للكاهن ثياب خاصة لتقديسه ليكهن لهم، وهى : صدرة ، ورداء، وجبة، وقميص مخرم، وعمامة ، ومنطقة ، ووصف صناعة هذه الثياب نسجا وتفصيلا وتطريزا على نحو ما وصف غيرها من المعبد وأدواته وصفا أشبه بأوصاف المناقصات بل ربما كان أكثر منها إسهابا.

وفى هذه الثياب مظاهر البذخ والترف الظاهر، فالرداء يدخل فى نسجه الذهب وزناره كذلك، وعلى كتفيه حجرا جزع قد نقشت فيها أسماء أسباط إسرائيل، كما أن له أطواقا وسلاسل ذهبية، وكذلك الصدرة مع ترصيعها بأربعة صفوف حجارة من عقيق وياقوت وغيرها، إلى غير ذلك مما على ذيل الجبة من رمانات تطريز بينها جلاجل ذهبية «ليسمع صوتها عند دخوله إلى القدس أمام الرب وعند خروجه لئلا يموت [٢٢] » هذا إلى أقمصه الصغار ومناطقهم ونحو ذلك.

وقد أمر موسى ـ (خروج ٣٠: ٢٢ـ ٣٣ـ) أن يأخذ أفخر الأطياب مرا، وقرفة، وقصب الذريرة، ومن زيت الزيتون. ويصنعه دهنا مقدسا للمسحة، ويمسح خيمة الاجتماع، وتابوت الشهادة والمائدة..

والمنارة.. ومذبح البخور، ومذبح المحرقة، والمرحضة وقدسها «فتكون قدس أقداس كل ما مسها يكون مقدسا»، ويمسح هارون وبنيه كذلك، ويكون هذا دهن مسحة مقدسا، ولا يصنعون مثله على مقاديره، وكل من ركب مثله أو جعل منه على أجنبى يقطع من شعبه، كما أمر موسى بأن يأخذ لنفسه أعطارا: ميعة وأظفارا ولبانًا ويسحق منه ناعما، ويجعله قدام الشهادة فى خيمة الاجتماع.. وحسبنا هذا من صورة ما فى اليهودية من تقاليد عن العطور والشموم لنقول كلمة عن:

القرابين: وهى من أوضح مظاهر الشكلية فى اليهودية وقد نالها من التفصيل والبيان مالا يدلنا هنا باستيفاء شئ منه، وإنما نشير إلى طرف من ذلك يصور للقارئ الفكرة اليهودية فى التعبد بالقرابين تمهيدا لما نتناوله من مقارنة لها بغيرها.

فمن ذلك أن يقدم خروفان حوليان كل يوم دائما, واحد فى الصباح، وواحد فى المساء وسكيب من الخمر لكل خروف رائحة سرور، ووقود للرب، (خروج ٢٩ـ ٤٢) ويجعل من دم القربان على شحمة إذن الكهنة اليمنى كما يؤخذ من المسحة وينضح عليهم وعلى ثيابهم، ويرش الدم على المذبح، ويوقد الشحم عليه. وقد يحرق لحم الثور وجلده وفرثه خرج المحلة. وذلك يختلف باختلاف ما يقدم فتارة يكون ذبيحة خطيئة، وطورا يكون غير ذلك، ويقدم مختلف الذبائح من حمام، ويمام، وخراف وجداء وثيران، وتختلف رسوم ذبحها وإحراقها، وما يأكله الكهنة منها وما لا يؤكل وغير

ذلك، مما ذهب بيانه بالكثير من الأسفار والإصحاحات، فمن ذلك ما أشرنا إليه فى سفر الخروج ، ومنه ما فى ـ لا : ١، ٢، ٤، ٥، ٦، ٧، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٧، وعد : ١٥، ٢٨ وغيرها.

ومن المظاهر العملية فى اليهودية

الأعياد : ـ فقد حددت والتزمت فيها أعمال ورسوم ومآكل معينة، دخلت فى حدود العبادة وجرى حولها الاختلاف، فطلب إليهم أن يعيدوا عدة مرات فى السنة (خروج ٢٣: ١٥) ـ منها : عيد الفصح، أو عيد الفطر الذى طلب منهم فيه أن يذبحوا خروفا عن كل بيت، أو عن البيت الصغير وجاره، ويجعلوا الدم على العتبة العليا، وقائمتى البيوت التى يأكلون فيها وذلك الدم كما قالت التوراة «.. فان الرب يجتاز ليضرب المصريين فحين يرى الدم على العتبة العليا والقائمتين يعبر الرب عن الباب ولا يدع المهلك يدخل بيوتكم ليضرب» (خروج ١٢: ٢٣).

وكلفوا فى هذا العيد أن يأكلوا فطيرا من غير خمير سبعة أيام من ١٤ـ ٢٧ من شهر نيسان [٢٣] وذلك أنه بعد ما ضرب المصريون تلك الضربة التى علموا بيوتهم بالدم وقاية منها، قد صرح لهم المصريون بل ألحوا عليهم أن يخرجوا فحملوا عجينهم قبل أن يختمر، ومعاجنهم مصرورة فى ثيابهم على أكتافهم ، وكذلك كلفوا أن يأكلوا لحم الذبيحة مشويا بالنار مع هذا الفطير، فلا يأكلونه عشية الرابع عشر لا يبقون منه شيئا إلى الصباح، ويأكلونه بعجلة على أن تكون أحقاؤهم مشدودة، وأحذيتهم فى أرجلهم وعصيهم فى أيديهم...الخ ما ذكروا فى (خروج ١٢، ١٣) وغير ذلك.

ومنع الخمير وتعيين وقت الذبح فى المساء لهذا العيد مما تختلف فيه القراءون والربانون، وحسبنا ما بسطنا من ذلك تكوينا للفكرة،

وعليهم كذلك أن يعيدوا عيد الحصاد، ثم عيد الجمع فيه سبعة أيام يتركون فيها العمل ويأخذون فى اليوم الأول ثمر أشجار بهجة، وسعف النخل، وأغصان أشجار غبياء، وصفصاف الوادى، ويسكنون فى مظال سبعة أيام , وهذا عيد المظال أو المظلة «ولكى تعلم أجيالكم أنى فى مظال أسكنت بنى إسرائيل لما أخرجتهم من أرض مصر . (لا ٣٣ - ٤٣)».

هذا إلى أعياد أخرى غير ذلك لا محل لاستيفائها، وأخرى زودها كما قد نشير إليه فى تطور اليهودية. ولقد بدا لك من جملة هذا ما للمراسم من شأن فى الأعياد، وما لها من صفة عبادية . ويتصل بهذه الشمائر

السبت :- وتقديسه هى الوصية الرابعة من الوصايا العشر التى كانت أول ما تلقى موسى «ص» على سينا (خروج ٢٠: ١٠) «اذكر يوم السبت لتقدسه، ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك، وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك، لا تصنع عملا ما أنت وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذى داخل أبوابك، لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها استراح فى اليوم السابع لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه » كما نهى العمل يوم السبت فى كثير من المواضيع فالتزموا ترك العمل مباشرة

بالواسطة، وإن كان الربانون منهم قد حاولوا تحليل العمل بالواسطة بأن يؤمر به تعريضاً أو تلويحا، خروجاً من الصراحة. على أن التقديس لا يقف عند اليوم السابع، بل أمتد إلى السنة السابعة اعتبرت سبتا فيقول «وست سنين نزرع أرضك وتجمع غلتها، وأما فى السابعة فتريحها وتتركها ليأكل فقراء شعبك، وفضلتهم تأكلها وحوش البرية، كذلك تفعل بكرامك وزيتونك».

(خروج ٢٣ : ١٠)

كما اعتبرت السنة التالية للأسبوع السابع من السنين أى السنة الخمسين سنة مقدسة، لا يكون فيها زروع ولا حصاد أيضاً بل تكون يوبيلاً - أى هتافاً [٢٤]. وينادى فيها بالعتق فى الأرض وجميع سكانها، فيرجع كل إلى ملكة وإلى عشيرته ولا يبقى فيها دين ولا رقيق، ولذلك بينت لهم التوراة - لا ٢٥ : ١٥ وما بعدها - أنه «حسب عدد السنين بعد اليوبيل تشترى من صاحبك، وحسب سنى الغلة يبيعك , على قدر كثرة السنين تكبر ثمنه لأنه عدد الغلات يبيعك»:

وعلى هذا فكل ما يكون قد اشتراه مشتر يعود اليوبيل إلى صاحبه الأول - إلا استثناء يسير لبعض المنازل ... وعلى هذا الأرض لا تباع بتة . لأن لى الأرض وأنتم غرباء ونزلاء عندى (لا ٢٥ : ٢٣).

وهكذا كان للأسبوع , وعدد السبعة ماله من مظهر فى اليهودية[٢٥] ومن الشعائر العملية عند اليهود .

الختان:. فهو شعيرة قد اعتبرت عهدا بين الله وإبراهيم «هذا هو عهدى الذى تحفظوا به بينى وبينكم، وبين نسلك من بعدك

يختن منكم كل ذكر، فتختتون فى لحم غرلتكم فيكون علامة عهد بينى وبينكم. ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر فى أجيالكم».
«تك ١٧ : ١٠ ـ ١٢»

واعتبر الختان ميزة أو علامة للإسرائيليين بحيث يحرم من لم يختن مما للمختون ، فنرى أنه لا يأكل من الفصح إلا المختون، والعبد المشترى غير مختون يختن أولا ثم يأكل منه وكذلك النزيل عندهم إذا صنع فصحا فليختن منه كل ذكر ثم يتقدم ليصنعه، وأما كل أغلف فلا يأكل منه. (خروج ١٢: ٤٤-٤٨)

والختان علامة التهود، حتى ليمس الربانون المتهود حديثا لنقطة دم ولو كان مختونا قبل ذلك.

وقد اختلفت فرق اليهود فى كيفية الختان، والتزم الربانون وضعا معينا من طرح البشرة بعد شقها إلى الأعلى لأن ذلك وحى أوحى إلى موسى شفويا، وبدونه لا يكون الختان شرعيا، وفيما أسلفنا من الشعائر والمراسم ما يفى بتصوير هذه الناحية من اليهودية، فنقول بعد ذلك كلمة عن .

الطهارة :ـ وما نريد أن نلم من ذلك أيضا، إلا بما يعطى فكرة عامة عن نظرة اليهودية إلى النجس وإزالته، وهل نظرتها إلى ذلك سطحية ساذجة أو هى فى شئ من العمق، هذا إلى اتفاقهامع الأساس الطبى الصحى أو عدم اتفاقها، دون أن نلم بالأحكام التفصيلية.

وفى هذا السبيل نجد أنهم عدوا من الأنجاس بعض الحيوان، كابن عرس والفأر، والضب والوزغة، والحرباء، فكل من مسها بعد موتها يكون نجسا إلى السماء، وكل متاع مسته ينجس .. إلخ

«لا ١١: ٢٩ وما بعدها»

ثم جعلت بعض التطهير من آثارها بالكسر والهدم، فكل متاع خزف، وقع فيه منها فكل ما فيه يتنجس وأما هو فتكسرونه - (لا ١١: ٣٣) ؛ وكل ما وقع عليه واحدة من جثثها يكون نجسا ، النور والموقدة يهدمان - (لا ١١: ٣٥) - واعتبرت النفساء نجسة، لا تمس مقدسا ولا تجئ إلى المقدس، لكنها فرقت بين من ولدت ذكرا ومن ولدت أنثى، فوالدة الذكر تتنجس سبعة أيام ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوما فى دم تطهيرها، ووالدة الأنثى تكون نجسة أسبوعين ثم تقيم ستة وستين يوما فى دم تطهيرها، ثم اعتبرت التطهر فيهما بتقديم خروف حولى محرقة وفرخ حمامة أو يمامة ذبيحة خطية، وإن لم تنل يدها كفاية الشاة تأخذ يمامتين أو فرخى حمام الواحد محرقة، والآخر ذبيحة خطية فيكفر عنها الكاهن فتطهر - (لا ١٢: ١ - ٢) - وعدت كذلك الحائض نجسة، وكل ما تضطجع عليه فى طمثها وتجلس عليه يكون نجسا، وكل من مسها فى فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء، وضاجعها يكون نجسا سبعة أيام. وكذلك اعتبرت المستحاضة نجسة فى أيام السيل وجعلت لها التطهر بتقديم يمامتين أو فرخى حمام ... إلخ. يكفر عنها الكاهن أمام الرب من سيل نجاستها فتعزلان بنى اسرائيل عن نجاستهم لئلا

يموتوا فى نجاستهم بتجيسهم مسكنى الذى فى وسطهم ، وعدت المضطجع نجا إلى المساء وكل ثوب أو جلد يكون عليه اضطجاع زرع يكون نجسا إلى المساء وجعلت على الرجل والمرأة أن يستحما بالماء، وكذلك تطهر به الأشياء التى يمسانها، واعتبرت السائل من الجسم نجسا، وما يتصل بصاحبه نجس، ومن مس لحم ذى السيل يكون نجسا إلى السماء وفصلت فيما يتصل به كثيرا وجعلت التطهر منه برحض الماء، وبتقديم اليمامتين أو فرخى الحمام (لا ١٥).

ومن هذا ترى الفكرة فى نجاسة النجس، وتوقيتها بمدة، والطهر بالقربان لا بالغسل، ونحو ذلك مما يهديك وجه الرأى إذا ما تصديت لشىء من المقابلة بين اليهودية وغيرها ثم ترى إلى جانب ذلك اعتبارا القوباء فى الجسم أو البرص نجسا، وتقرير مدد لحجر المصاب عن الناس على يد الكاهن اختبار الحالة، وتارة يحكم الكاهن بعدها بطهارته على أوصاف مبينة لذلك ـ لا ١٣ :١ ـ ٨ ـ ، فيغسل ثيابه ويكون طاهرا، أما إذا كان البرص مزمنا فيحكم الكاهن بنجاسته ولا يحجزه، فان كان البرص قد غطى كل جلد المضروب يحكم بطهارته، كله قد ابيض، أنه طاهر، وتجد تفاصيل لأثر الدملة، والكى وعلامتها، والقراع وغير ذلك. والأبرص الذى فيه الضربة تكون ثيابه مشقوقة ، ورأسه مكشوفا ويغطى شاربيه وينادى نجس نجس، ويقيم وحده خارج المحلة ، واعتبرت أن ضربة البرص تمس الثوب ثم يختلف حكم الصوف أو الكتان أو الجلد بعضه عن بعض، وجعلت التطهر من البرص بالقربان والغسل مع مراسم أخرى لا محل لبيانها ـ لا ١٣، ١٤ـ واعتبرت أن ضربة

البـرص تمس البـيت، ويتـجس بهـا كل مـا فـى البـيت وفصلت ضـربة البـرص فـى الحـيطان وأعـراضـهـا، وحكمت بإغـلاق البـيت ومـراقبـة الضـربـة، هل تمتـد فـى الحـيطان أو لا، وقـررت فـى بـعض الأحـوال هدم البيت، حـجـارته، وأخشـابه، وكل تراب البيت يخـرج إلى خـارج المدينة، إلـى مكان نجس ، كـمـا رسـمت لتطهـيـر البـيت إذا لم تمتـد الضربة رسـوما من التطيين والـذبح ـ لا ١٤ـ وفى هذا كفاية لتـصوير الفكرة اليهودية عن التنجس والتطهر فنقول كلمة فى العبادات .

الصـلاة : ـ ذكـرت التـوراة من بين عـباداتهم الصـلاة فـجـاء فـيـهـا بعبـارة عامة مثل «فـمتى أكلت وشبعت تبـارك الرب إلهك... تثنية ٨: ١٠ ـ وعـدت مـدارسـة التـوراة وتلاوتهـا عـبـادة أمـروا بهـا فـى مـختلف الأوقـات وعلى صـور متـعـددة «ولتكن هـذه الكلمـات التـى أنا أوصيك بهـا اليـوم على قلبك، وقـصـهـا علـى أولادك ، وتكلم بهـا حـين تجلس فى بيتك وحين تمشـى فـى الطـريق، وحين تنام، وحين تقوم، واربطها عـلامـة عل يدك ولـنكن عـصـائب بين عـينيك، واكـتبـهـا على قـوائم أبواب بيتك، وعلى أبـوابك (تثنية ٦ : ٦ ـ ٨)» وقد مـضت الإشارة إلى اخـتـلافـهم فـى التـفـلين الذى يلبـسـونه فـى صلواتهم، وقـد اخـتلفت صـور الصـلاة ونظم المعـابد عندهم علـى مـا قـد نشـيـر إلى شئ منه عند الكلام على اليهودية بعد موسى، وأما

الزكـاة: ـ فنجـد منهـا الكثـيـر من الفـروض والتكاليـف المالية على اليـهود للمـعبـد ورجـال الـكهنوت، وقـد تعـرضت التـوراة لتـفـصيلهـا فـى مواطن متـعددة نشير إلى شئ منهـا مـعللين ذلك فيمـا بعـد، فمـا طلب

إليهم هبة البكر «قدس لى كل بكر كل فاتح رحم من بنى اسرائيل من الناس ومن البهائم أنه لى» (خروج ١٣ : ١) (وفى ١٥) منه يبين ذلك فيقول : وكان لما تقسى فرعون عن إطلاقنا أن الرب قتل كل بكر فى أرض مصر من بكر الناس إلى بكر البهائم، لذلك أنا أذبح للرب الذكور من كل فاتح رحم، وأفدى كل بكر من أولادى» وما لا يذبح من الحيوان بين الحكم فيه كذلك (خروج ١٣: ١٢) إذ يقول «أنك تقدم للرب كل فاتح رحم وكل بكر من نتاج البهائم التى تكون لك . الذكور للرب. ولكن كل بكر حمار تفديه بشاة. فإن لم تفده فتكسر عنقه، وكل بكر إنسان من أولادك تفديه».

وقدر الفداء بالفضة، وأنها فريضة تؤدى فى وقتها من سنة إلى سنة. كما كلفوا بمثل ذلك فى الزرع تأتون بحزمة أول حصيدكم إلى الكاهن فيردد الحزمة أمام الرب للرضا عنكم. فى عد السبت يرددها الكاهن وتعلمون يوم ترديدكم الحزمة خروفا صحيحا حوليا محرقة للرب، وتقدمته عشرين من دقيق ملتوت بزيت وقودا للرب رائحة سرور وسكيبه ربع الهين [٢٦] من خمر ، وخبزا وفريكا وسويقا، لا تأكلوا إلى هذا اليوم عينه، إلى أن تأتوا بقربان آلهتكم فريضة دهرية فى أجيالكم فى جميع مساكنكم . (لا ٢٣: ٩ ـ ١٤) .

كما فرض عليهم العشر : كل عشر الأرض من حبوب الأرض وأثمار الشجر فهو للرب ... وإن فك إنسان بعض عشره يزيد خمسه عليه. وأما كل عشر البقر والغنم فكل ما يعبر تحت العصا يكون العاشر قدسا للرب. (لا ٢٧: ٣٢) . (وتثنية ١٤: ٢٢).

هذا إلى ما يتركونه فى السنة السابع إذ يقول «وست سنين تزرع أرضك وتجمع غلتها ، وأما فى السابعة فتريحها وتتركها ليأكل فقراء شعبك وفضلتهم تأكلها وحوش البرية كذلك تفعل بكرمك وزيتونك . (خروج ٢٣ : ١٠ ـ ١٢).

ومع ما طلب إليهم تركه عند الحصاد وعندما تحصدون حصيد أرضكم ألا تكمل زوايا حقلك فى الحصاد، ولقاط حصيدك لا تلتقطه، وكرمك لا تعلله، ونثار كرمك لا تلتقط للمسكين والغريب تتركه .

« لا ١٩ : ٩ ـ ١٠ »

هذا إلى ما طلب منهم فى الديون من الإبراء العام فى سنة اليوبيل إذ يقول لهم « .. فى آخر سبع سنين تعمل إبراء .. يبرئ كل صاحب دين يده مما أفرض صاحبه، لا يطالب صاحبه ولا أخاه لأنه قد نودى بإبراء للرب. الأجنبى تطالب، وأما ما كان لك عند أخيك فتبرئه يدك منه ... افتح يدل لأخيك المسكين والفقير فى أرضك «تثنية ١٥ : ١، ٣، ١١».

وهذه الفرائض من الزرع على اختلافه، والحيوان ومال الفداء يدفع فداء الإنسان، وبكر الحيوان غير المأكول، وكذلك القرابين الأخرى من مختلف صنوف الذبائح، والفطير وما إلى ذلك، كل هذه قد جعلت لأبناء سبط لاوى، الذين هم الكهنة ، وهو السبط الذى منه موسى «ص» لأنهم لم يفردوا بنصيب عند القسمة على بنى اسرائيل بل كان الله نصيبهم، فجعل ذلك لهم عوضا وأحله لأبنائهم وبناتهم، وجعلهم يقدمون تقدماتهم منه وكما عد من مصارف العشر الزراعى، الغريب واليتيم والأرملة « . تخرج كل عشر

مـحـصـولك فى تلك السنة، وتضـعـه فى أبوابك فـيأتى اللاوى لأنه ليس له قسم، ولا نصيب معك، والغـريب واليتيم، والأرملة الذين فى أبوابك : ويأكلون ويشبعون».

«تثنية ١٤ : ٢٨ـ ٢٩»

تلك فكرة عامة عن ضرائب يصح أن نسميها زكاة، وعن جهات سميناها مصارف لها فى اليهودية الأولى، فنتقل بعد ذلك إلى :

الـصــوم :فقد ورد ذكره فى التوراة عند وصفه ما يعلمون فى التعييد ، فقال «أما العاشر من هذا الشهر السابع فهو يوم الكفارة، محفلا مقدسا يكون لكم، تذللون نفوسكم وتقربون وقودا للرب .. إلخ» (لا ٢٣ : ٢٧) ـ وهدد بعد ذلك كل نفس لا تتذلل فى هذا اليوم عـينه بأن تقطع من شـعـبهـا ـ ٢٩ ـ وحـدد هـذا التـذليل بقـوله " فلتـذللون نفـوسكم فى تاسع الشـهـر عند المسـاء : من المسـاء إلى المساء تسبتون سبتكم ـ٣٢ـ وعلى هذا يقتل من لم يصم هذا الصوم الذى مدته خمس وعشرون سـاعة , ولهم فيه تفاصيل فى اليوم وتعـينه ألا يكون يوم أحـد أو ثلاثاء أو جـمـعـة وفى مـا يرى من الكواكب عند الإفطار وغـيـر ذلك ,وقـد عـرفـوا لهـذه العـبادات تفاصيل وتغيرت بمناسبات مختلفة على ما نشير إلى بعضه فيما يلى , وندع تفصيله الأوفى لغير هذا المقام من الدرس الخاص .

الحـج :وعرفت اليهودية الحج فى إلزامهم بالحضور أمام الرب، وتقول التوراة ـ ثلاث مرات فى السنة يحضـر جميع ذكورك أمام الرب ألهك فى المكان الذى يختاره (تثنية ١٦ : ١٦)، وقد عرفنا ما ألزمت به اليهودية من اتخاذ مقدس هو محل العبادة حتى لا تصلح

فى غيره فكان أن بنوا موسى (ص) على يد سليمان (ص) ، المقدس الذى دار تاريخهم بعده على عمارته وخرابه، وإليه كانوا يحجون، وكان لذلك من التفصيلات، مالا نتولاه بالقول، وحسبنا ما ذكرنا من تلك العبادات لننظر :

نظرة ناقدة للعقائد والعبادات

فى اليهودية الأولى

والحق أنه لم يخل حديثنا الوصفى السابق عن همسة نقدى لتجسيم التوراة وماديتها، ومقارنتها بالفكرة العميقة المفصلة فى وحدة الذات والصفات والأفعال عند المسلمين مثلا، وإن وراء ذلك من نقد علماء الأديان لغير قليل، نحب أن نصلك بطرف منه اطلاعا لك على أساليب تفكيرهم، وملاحظ نقدهم، ولك بعدها أن تأخذ من ذلك وتدع . فالعلماء لا ينظرون إلى الدعوة الشائعة عن الوحدانية فى اليهودية وكمالها بعين الاطمئنان ويتبينون الثغر فى تقرير التوراة للتوحيد، بل يدلوا على آثار التعدد فى نصوصها، ويعدون الوحدانية خطوة متأخرة، وتدرجاً عن تعدد وثنى، ونحن نشرح هذين الأمرين فى إيجاز :

فأما آثار التعدد فيتبينونها فى حديث التوراة عن آلهة أخرى تشير إليها على أنها معبودة ولها صفات الألوهية كالذى ورد فى - (تثنية٦ : ١٤) - «لا تسيروا وراء آلهة أخرى من آلهة (الأمم) التى حولكم»، (٧ : ٤) منه لأنه يرد أبنك من ورائى فيعبد آلهة أخرى - وغير ذلك . فيلاحظون من مثل هذه النصوص أن التوراة تذكر هذه

الآلهة بصيغة الجمع ـ على أنها آلهة لها على عابديها مظاهر الألوهية والقدرة، وأن إله إسرائيل إنما يغار من تلك الآلهة فينهى عن اتباعها فكأنه ليس الإله الواحد للعالم بل هو إله بين الآلهة، وغيور من الآلهة الغربية، آلهة الأمم الأخرى بل تحتمل ألفاظ التوراة فى حديثها عن إله إسرائيل نفيه أثار التعدد، فأول عبارة فيها وهى فى البدء خلق الله أنما هى الحقيقة فى البدء خلقت الآلهة بصيغة الجمع، إذ اللفظة العبرية فى هذا الموضع هى «إيلوهيم» بالجمع ومفرده «إيلوه» وقد ترجمت اللفظة على صحتها ـ أى جمعها ـ فى غير هذا الموضع من العهد القديم كما فى ـ (صموئيل الأول ٢٦ : ١٩) ـ «قائلين أذهب أعبد آلهة أخرى».

ويتصل بهذا الجمع ما ورد فى سفر التكوين أيضا ـ (١ : ٢٦) «وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا» فهذا الجمع ـ ولا سيما بضميمته إلى ما سبق ـ أثر حديث عن غير واحد .

كما يلمح النقاد فى سفر التكوين المذكور تجلى التبادل فى القصص بين ناحيتين أحداهما تتبع إلها تسميه «ايلوه » كما ذكرنا، وتتبع الثانية ألها تسميه «يهوه» وهو الذى علم موسى أن يقول لبنى إسرائيل أنه ألهكم الذى أرسله [٢٧] كما يستشفون هذا التعدد من تخصيص الآلهة وإضافتها فيقال إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب، وإله آبائكم , وإله إسرائيل فيعتبر العلماء ذلك أثر لما كان شائعاً من تعدد الآلهة للأسر والقبائل . والموطن . وأن تغلب أتباع اله يؤدى إلى تغلبه على غيره [٢٨] فهذا التعبير المكرر صدى لما كان

واقعاً، ظهر شعور بهذا المعنى فى التألية، وهم كانوا يعبدون الأصنام فى عهد يعقوب وبعد إبراهيم بنص التوراة.

(تك ٣١ : ١٩ ، ٣٥ : ٢ ، ٤)

وقد كانت لهم بعد موسى نكسات وثنية كثيرة وكذلك يتبن النقاد فى العبارات أثار اتخاذ الأصنام الحجرية، إذ يقال وصفًا لآلهة « أنه الصخرة القوية»، تثنية ٢٣ :٤ . ويقولون أن يهوه اله اليهود دائما هو حجر خرج به اليهود من مصر معتقدين أنه مقدس وأنه ينجيهم من المصرين فهذه وغيرها مظاهر التعدد الوثنى فى التوراة .

وأما التدرج إلى الوحدانية عند اليهود فيشرحه أولئك الباحثون على ضوء التاريخ الإسرائيلى، بأنهم قد عبدوا آلهة متعددة، لكل مدينة إلهها، على ما كان عليه تقسيم البلاد التى لم تنته إلى وحدة عامة، وكانوا لا يميزون الألهة بصفات وخصائص واضحة لا يشاركها فيها غيره، بل كانوا يخلطون فى صفات الآلهة على نحو ما يرى من خلط المصريين فى صفات آلهتهم، وإذا ما لوحظ مع ذلك عدم ميل اليهود إلى صنعة التماثيل والتفنن فيها، قدرنا أن ذلك كله يسهل الخلط , إذ لا تتجسم الفوارق الدالة على صفات الألهة الخاصة، وكان الإله يخص بعمل معين كالإنسال أو الإنماء أو الشفاء أو ما إلى ذلك كما هو الشأن فى التعديد، فإذا ما كانت المهمة التى نيطت بآلهة عظيمة الأهمية، شديدة الخطر كان ذلك مدعاة زيادة أهمية وعظمة شأنه، وقد كان « يهوه » فى إسرائيل

مختصاً بتكثير النسل وهو أمر شديد الأهمية فى الأمم البادية، فساعد ذلك على علو مرتبته ومهد لتفرده، ثم أيد ذلك أنه غيور لا يرضى عن ذكر آلهة أخرى أو اتباعها فانتهى الأمر إلى انفراده وتوحده (٢٩).

وهكذا انتهى الأمر إلى وحدة «يهوه» عند العبرانيين بعد ما مر بأدوار تجسيمية مختلفة من حجرية فى صور متعددة، إلى حيوانية ما زجت عجل المصريين، وأخذت ببعض خصائصه، إلى كوكبية أعطته صفة الشمس بين السيارات السبع إلى تفرد وتجرد، وبقيت له، أو فى تعاليم السابقة اليهودية آثار الأدوات السابقة كرسم القرون على الهياكل بعد التوحيد من آثار الحيوانية، وكسيطرة النظام السبعى فى اليهودية من أيام خلق العالم , وتقديس اليوم السابع ، و تقسيم السنة إلى أسابيع ، وتقديس السنة السابعة، والسنة التالية لأسبوع السنين إلى غير ذلك من آثار الكوكبية (٣٠) تلك نظرات ناقدة للعقيدة اليهودية، فيها القوية الملحظ، وغير القوية، وندع تقدير ذلك ومناقشة الدينية لمالك الآن من بصر بهذا التقدير، وتلك المناقشة، على ما قررنا لها من أساليب .

فى العبادات : ولعلماء الأديان مثل هذه الجولات فى نقد ما تذكره التوراة من العبادات اليهودية تاريخيا، ووصلها بما تقدمها من عبادات أخرى وإليك جانباً من هذا فقد لاحظ العلماء ما بين هذه العبادات ودين الكنعانيين الأولين من شبه : إذ كانت الألوهية المحلية شائعة فيهم ولكل مدينة موضع عبادة إلهًا وتقديمًا لقرابين له، يتخذ عادة على تل عال فتسمى أماكن العبادة « الأماكن المرتفع»

وهذا ما بقى فى العبرية كما بقى غيره من المظاهر فى جوهره وعمله، كاتخاذ المذبح، وإفساح بهو للأعياد، وما إلى ذلك مما وصفنا فى المعبد اليهودى قريباً ، والأبحاث اللغوية فى التسميات تؤيد الأبحاث المادية فى تلك المشابهة وهذا الأخذ، فى مواسم العبادة والتعييد اليهودية التى قدمنا منها جملاً كافية.

ولما كانت حضارة هؤلاء الكنعانيين زراعية، وكانت الأهمية الأولى فى الألوهية المحلية للإكثار من الخصب والإثمار. وبسط السهول , ومسخريها لعابدى تلك الألهة، الذين يعدون آلهتهم مالكى هذه السهول ومسخريها لعبادهم، فقد عنى العباد بتقديم القرابين من ثمارهم ومواشيهم لتلك الألهة لينالوا منها الحماية والنجاة والبركة فكان ما عند اليهود ـ مما بينا طرفا منه فى فصل الزكاة ـ صورة مما عند الكنعانيين وكانت تلك القرابين شطراً من عبادة «يهوه» إله اليهود الذى حلت عبادته محل عبادة «بعل» إله الكنعانيين[٣١] فى معابده نفسها، وعلى شعائره [٣٢] فاعتبرت الأرض ملكا له لاتباع إلا إلى اليوبيل كما سبق وقدمت إليه أبكار المواليد وبواكير الزروع من اليهود، كما كانت تتقدم من الكنعانيين لبعل لأنه المنعم عليهم بالحرث والنسل، فطلبوا أن يضحى له كل شىء .

وهذا أصل ما بقى من التوراة من ضحايا البشرية فى مثل قوله «أما كل محرم يحرمه انسان للرب من كل ماله من الناس والبهائم ومن حقول ملكه فلا يباع ولا يفك إن كل محرم هو قدسى أقداس للرب، كل محرم يحرم من الناس لا يفدى . يقتل قتلا».

أقداس للرب، كل محرم يحرم من الناس لا يفدى . يقتل قتلا».
وفى تحريمهم مدينة أهلها للرب كما فى يشوع (٦: ١٧ : ١٦): إذ يقول «.. أن يشوع قال للشعب اهتفوا لأن الرب قد أعطاكم المدينة فتكون المدينة وكل ما فيها محرماً للرب» إلى أن يقول (٢١) وحرموا كل ما فى المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف».

وغير ذلك من أمثال تقديمهم القرابين البشرية : ويقال أنه قد استعيض عن هذا القربان البشرى بقطع قلفة الذكر والقائها إلى الاله , كما كانت الاستعاضة بالفداء المالى عن ذلك على ما ذكر من فداء بكر الإنسان والحيوان النجس , على ما مضى بيانه , ولعلك فى ولع هذا الشعب اليهودى بالوثنية , ذلك الولع الذى أكثرت التوراة من وصفه فى موسى نفسه (ص) ما يجعل للقول بهذا الأخذ أصلاً قوياً والقول في تفصيل هذا التشابه، وما يؤيده من حفريات مادية وبقايا لغوية وغيرها مما يفرد بالبحث المسهب , فحسبنا منه ذلك . لننتقل إلى القول فى :

اليهودية بعد موسى

فقد تدرجت عقائد اليهودية وعبادتها بتأثير ما عرضت له من بيئات مختلفة وثقافات متعددة، فبعد ما عرف أهلها المصريين وورثوا الكنعانيين ومن إليهم خالطوا البابليين والآشوريين، وقاربوا الفرس، ودخل عليهم اليونان والرومان فعرفوا شعوباً وأدياناً، وفلسفات، وكان لذلك ولابد أثره فى هذه اليهودية التى بين أيدينا

اليوم والتى قد تغيرت عن أصلها الأول تغيراً ليس يسير الشأن، وهو ما نشير إلى بعضه .

فى العقائد : ـ ظهرت فكرة الألوهية واسعة الأفق مجردة فالله يملأ العالم كما تملأ الروح الجسد بعلم كل شئ، وقدرته تنظم كل شئ، لا أحد يمكن أن يعارض ما يرسمه هو حافظ العالم كما أنه خالقه الوحيد، وهو مانحه كل شئ، عالم بكل شئ، عادل، رحيم، ملك الملوك، نافذ الإرادة فى الأرض والسماء، بل نالت فكرة التآلية ألوانا من التفلسف لا نطيل بالتعرض لها : وقد نرى أثار ذلك التفلسف ومظاهره فيما بعد : وكذلك كان الأمر فى الوحدانية من حيث التجرد والدقة، حيث نسمع سعدياً يقول فى كتابه الأمانات والاعتقادات (٧٧) : أعنى البارى عز وجل ألطف من كل لطيف، وأغمض من كل غامض ، وأدق من كل دقيق , وأعمق من كل عميق ، وأقوى من كل قوى، وأشمخ من كل شامخ . حتى لا يمكن أن يقف على كيفيتها بته «ويناقش الذين يدافعون معرفة الصانع لعله أنهم لم يروه ، أو لسبب غموضه وغموض معناه، ودقته عن كل دقة، وأن يسومون أن تكون بعد معرفته معرفة أخرى، أو يسومون تصويره فى أوهامهم جسما، أولا يفصحون بتجسيمه لكنهم يطلبون له الكمية، أو الكيفية أو المكان أو الزمان أو ما أشبه ذلك، من موهوماتهم ـ ص٧٦ـ ٧٧ بتصرف ـ فأين هذا من التوراة ظهرت لهم عينا بعين. وأنت سائر أمامهم، ويكلم الرب موسى وجهاً لوجه كما يكلم الرجل صاحبه، ويسكن فى وسطه.

وهكذا صارت للاهوت اليهودى ذلك الوجود الفلسفى الذى تأثر بما حوله , وترك أثاره فى غيره ,مما يجلوا استقصاؤه بالبحث المفرد فى غير هذه الدراسة العامة الجامعة.

إجمال ثقافى

فى تاريخ الأديان للدراسة الانتقالية بشعبة الوعظ من تخصص الأزهر بقية أبحاث اليهودية .

كتب اليهودية: لليهودية تلك المجموعة المعروفة باسم العهد القديم أو العتيق، مقابلة للعهد الجديد الذى للمسيحية، وهى تسمية عرفت أولا من بولس الرسول ثم سارت ويسمى اليهود كتبهم هذه «مقرا» أى قراءة , وتنقسم تقسيماً ثلاثياً قديماً فيعد منها .

١ـ التوراة، وهى الأسفار الخمسة الأولى ـ التكوين أو الخليفة الخروج، اللاويين أو الأحبار، العدد، التثنية أو الاستثناء، أو تثنية الاشتراع ـ وهى عندهم أوحيت إلى موسى بلفظها مقررة الشريعة التى بدأ إيحائها بالألواح المتضمنة للوصايا العشر المعروفة، ويطلق على هذا القسم فى اليونانية اسم « البينتانويكو» ـ وقد ذكرنا فى الفلسفة معنى توراة، وسفر، واصحاح ـ قد يطلق لفظ التوراة على سائر كتب العهد القديم إطلاقا تجويزياً على توسيع، وعليه جريت فيما كتبته عن اليهودية فى الفلسفة .

٢- القسم الثانى هو (الأنبياء) نبئيم ـ وهؤلاء الأنبياء قسمان : الأول والآخرون، فالقسم الأول يحوى تاريخ اليهود من بعد موسى الى اسر بابل، وهو سفر ايشوع « يهوشوع» والقضاة، وصموئيل

(الأول والثانى) والملوك (الأول والثانى) والأنبياء الآخرون يحتوى على ما لكبار الأنبياء - أشاعيا، ارميا - حزقيال - وما لصغار الأنبياء وهم اثنا عشر - يوئيل yloele ويونان yiona وعاموس Amos وهوشع Osea ميخا Micheoao ناحوم Nahum صوفينا sofonia حبقوق Abaeucucco وهؤلاء كانوا قبل سقوط الأمة اليهودية فى الأسر ومنهم من كان قبل أشعيا ومن كان بعده ثم أربعة أخرون هم عوبدياAbdia وحجى Aggeo وزكريا zaccaria وملاخى ملاخيا - Malaekia وتجمل هذه الأسفار فى ثمانية، يشوع، والقضاة، وصموئيل والملوك وأشعيا وأرميا وحزقيال، والأثنا عشر والصغار من الأنبياء فى كتاب واحد .

٣- القسم الثالث (المكتوبات) كتوبيم - أى المحررات المقدسة وهى المزامير، مزامير داود والتسابيح , وامثال سليمان، والإنشاد ينسب إلى سليمان فى صباه والجامعة حكم سليمان وأيوب وراعوت Rut ومراثى أرميا، واستر و ثم كتب: دانيال، وعراء ونحميا وأخيراً كتاب الأخبار وأخبار الأيام (الأول و الثانى) على أن عدد هذه الكتب يختلف باختلافهم فى اعتمادها كما سنشير إليه . وهذه القسمة الثلاثية ظهرت حوالى سنة ١٣٠ ق.م ، ويسمى اليهود كتبهم تسمية ترمز إليها فيطلقون عليه « تنخ » على أن التاء من التوراة، والنون من نبئيم والخاء - أو الكاف - من كتوبيم .

لغة العهد القديم :- كتب العهد القديم فى جملته بالعبرية - اللغة السامية من الفرع الغربى أو الكنعانى - وقليل منه (كلمات

وقطع) كتب بالآرامية - إحدى اللهجات السامية كذلك من الفرع الشمالى، ثم ترجم بعد إلى اليونانية، وقد فقدت الأصول العبرانية والآرامية لبعض القطع وبقيت ترجمتها اليونانية، لكن الدراسة التاريخية والنقدية للعهد القديم لا تقوم عملياً إلا على الأصل العبرى له، وإذا ذكرنا الترجمة السبعينية المشهورة وهى الترجمة التى يروى أن بطليموس الثانى (ق ٣، ق م) قد كلف بإتمامها اثنين وسبعين عالما من علماء اليهود فأتموها فى الإسكندرية، واليهود لا يولونها الثقة التامة على ما سنشير إلى بعضه - وقد كتبت التوراة والأسفار أول مرة فى عهد الكنيسة الكبرى وهو عهد الفرقة الثالثة من فرق تلقى العهد القديم عند اليهود - ما بين المدة من القرن الخامس ق.م (وقبلها القضاة ثم الأنبياء)، وذلك بعد العودة من بابل فى عهد قورش (٥٣٧ ق.م) ولم تبق النسخة على هذا الترتيب بل تغير ترتيبها فيما بعد وبين أقدم ما وصل إلينامن أصول العهد القديم وبين الأصول الأولى له قد مضى بضعة عشر قرناً وهذا جانب له تقديره فى درجة الثقة به .

اختلافهم فى الكتب: ولم يسهل شىء من أقسام العهد القديم الاختلاف ففى التوراة وهى القسم الأول تختلف السامرة عن سائر اليهود, بنحو بضع مئات من الاختلافات، وقد أشرنا فى التاريخ الدينى إلى بعض ما اعترى التوراة من فترات الاضطهاد والانقطاع ثم غيرهم قد اختلفوا حول الترجمة السبعينية اليونانية فقالوا تارة إنها تمت على يد علماء من أورشليم استقدموا لهذا الغرض ولم تترجم على يد يهود مصر، ثم قالوا بعدم الثقة بها وقدسيتها

فأنكروا منها أشياء خالفت التوراة العبرية , كما اختلفوا بشأن أسفار حوتها هذه الترجمة. على ما سنذكر بعضه وكان يهود فلسطين يزيفونها ويعدون اليوم الذى تمت فيه الترجمة من مواقيت النحس عليهم، وعلى أنها ما لبثت أن قبلت واعتمدت فكانت المعتبرة لعهد ظهور النصرانية، وكانت جميع شواهد الإنجيل مأخوذة منها، ثم فيما عدا ذلك من الأسفار قد اختلفوا فى اعتماده، وكان هذا الخلاف تارة بين السامرة وغيرهم من اليهود، ثم بين اليهود الفلسطنيين واليهود الإغريق، وطوراً بين اليهود والمسيحيين إذ اعتبروا العهد القديم بعض كتبهم المقدسة، وبين المسيحيين بعضهم البعض لاختلاف قرارات مجامعهم فمن مظاهر الاختلاف الأول عدم اعتراف السامرة بعد التوراة بغير سفرى يشوع والقضاة، ثم من مظاهر إنكار يهود فلسطين بعض ما كتب باللغة اليونانية وعدم اعتراف به انك تجد أسفار فى الترجمة اللاتينية , وفى التوراة الكاثوليكية , على حين لا تجدها فى نسخ التوراة الانجيلية الحديثة، إذ لا يعتبروها الإنجيليون قانونية، ويمكن أن نقول باختصار أن هناك جبهتين إحداهما مؤلفة من العبرانيين والبروتستانت المسيحيين، والثانية مؤلفة من الكاثوليك والكنيسة الشرقية، والأولى أميل إلى التضييق فى عدد الأسفار، على حين تتوسع الثانية فيه، كذلك تضيف هذه الجبهة الثانية إلى ما سبق عدة أسفار التوراة ثمانية كتب أخرى . أربعة خصيصة خبرية هى طونيا، ويهوديت، والمكابيين الأول، والثانى، واثنان حكيمان هما حكمة سليمان والايكليزيستيكوا , واثنان لأنبياء هما « باروخ »

ورسائل أرميا، كما نرى أن كتابى دانيال واستير يكونان عند الفئة • الثانية أطول فى بعض الأقسام بجزء يضاف إليه، وهكذا نجد الكتاب الواحد معتبراً خرافياً زائفاً عند قبيل وقانونياً واجب التسليم عند قبيل أخر ، كما نجد ذلك الخلاف فى آيات بعينها وأقسام خاصة مما تجد تفصيله فى موطنه، والأصل الثانى من الأصول اليهودية الكتابية التلمود، وقد قدمنا عنه فى الفلسفة إجمالاً يرجع إليه

فرق اليهود

افترقت اليهود افتراقاً سياسيا، وافترقا دينياً منذ أقدم عصورهم ولا يتسع المجال هنا للقول فى فلسفة هذا الاختلاف وعوامل حدوثه وامتداده، ولكننا نكتفى بأن نكون عند هذا الافتراق ما كان مثل تفرق اليهود عن بلادهم بعد الاستقرار فيها، ومنه ما كان بعد العودة من السبى، ولعل أهم ما كان من الافتراق قبل التفرق ما كان فى أوائل القرن العاشر (٩٧٦ ق.م) بعد وفاة سليمان عليه السلام إذ خالف على ولده (رحبعم) الرئيس يربعام فخضعت له عشرة أسباط منهم ، حين بقى سبطاً يهودا وبنيامين على طاعتهم لرحبعم بن سليمان : فخشى يربعم من إتصال أهل مملكته بمملكة يهودا بسبب الشعائر الدينية والتردد على المعبد فأحدث لهم حرمين ووضع فيهما الأوثان ورتب لهما الكهنة من غير اللاويين وأمر بأن يكون فيهما الحج وتقريب القرابين، وجر هذا إلى ما لابد أن يجر اليه التصرف والتغيير، وانتشار عبادة الأوثان

فى مملكتى إسـرائيل وإن كـانت فى مملكة اسـرائيل ـ الخـاضـعـة ليـربعم ـ اكثـر منها فى مملكة يهـوذا، حتى كـان مـا كان من أسـر اليهود بعـد سـقوط الملكتين واحـدة واحـدة، وهنا نرى بعـد العودة سـبب افـتـراقـاً جـوهرياً فى اليـهـودية وظهـرت به «السـامـرة» أو الكوشـيم (٣٣) ذلك انه بعدمـا سقطت مملكة اسرائيل فى الربع الأخـيـر من القـرن الثـامن ق.م (٧٢٢) على يد الآشـوريين وأجلى أهلهـا إلى العـراق، هاجـروا أناس من أهل بابل وغـيـرهـا وتوطنوا بمدينة شمرون أو سمرية مع من بقى بها من اليهود، وكان الوافدون وثنيين ثم، أرسل إليـهم الملك كـاهنا من اليـهـود المأسـورين فـعلمـهم اليهـودية، وعندمـا عـاد يهود بعـد ذلك من بابل وأرادوا عـمـارة بيت المقدس، رفضـوا طلب هؤلاء الاشـتـراك مـعهم فـيهـا، فـغـاظهم ذلك وأقـامـوا لهم هيكلاً مـسـتـقـلاً شـبـيـهـاً ببـيت المقـدس وعلى جـبل «جـريـزيم » وتبـعـهم كثـيـر من اليـهـود الذين رفـضـوا طلاق نسـائهم الأجنبيات كما أراد منهم عزرا، استقلوا بتوراة خـاصة وصفا فيها اسم جبلهم، وصـاروا أمة وحدهم ومـا زالوا حتى عادوا الروم فأمنوا هم أيام حـروبهم مع الفـرس فـأفنوهم وتشـتـت من بقى منـهم ، واصبـحـوا منذ ذلك الوقت فرقـة ضعيفـة الشأن بعد ما كانوا جيلاً يهوديا رئيسًا ـ وفـرق مـا بينهم وبين سـائر اليـهود : قـوى واضـح فلهم توراتهم، وهيكلهم، وأن كـانوا بعـد ذلك قـد أقـروا بحـرمـة بيت المقـدس، وهم ينكرون أن يكون بعد يهوشع «يشـوع » خليفـة موسى نبى أخر فـهم لا يقرون بأسـفار الأنبيـاء على ما أسلفنا، كما ينكرون التلمود، وكـانوا ينكرون اليوم الأخـر، على مـا سنراه فى بعض الفـرق

ولكنهم عادوا فآمنوا بالبعث، والثواب، والعقاب الأخروى، وان كانوا قد حرفوا من أجل ذلك فى التوراة وبدلوا، وهناك فروق فرعية لا أهمية لها ولا يراهم القوم يهوداً ، ولا عملوا ببعض الدين ولا يقبلون مالم يتهودوا تهويدا جديدا، وان كانوا من أجل ما عملوا به من بعض الدين ينفذون عقودهم، ويلزم له الطلاق، لأنهم ليسوا أجانب تماماً ، والسامرة الآن قلة لا شأن لها فى فلسطين، ومقصورون على ناس لا يكمل عددهم مئات .

بعد هذا الافتراق الرئيسى بين أمتين من اليهود نرى افترا قات أخرى فيمن عدا السامرة منهم ، ونرى من هذا الفرق ما بادوا نمحى ومنها ما هو باق إلى اليوم فترتب بحثنا على حساب ذلك بادئين أولا بالإشارة إلى (١) جماعات : ليست فرقاً بالمعنى الحقيقى، لكنها قد ذهبت بنعوت يظن معها أنها فرق خاصة وما هى كذلك، فمن هذه الألقاب للجماعات الصديقون ـ «صديقيم» أى الأتقياء الصالحة، وهم المتسكون الزهاد التقشفون، وهم يوجدون فى الأزمنة المختلفة والبلاد المتعددة، دون أن نجمع شملهم جامعة فكرة أو رأى يمتازون به، ولعلهم أشبه بالصوفية العملية فى الإسلام بمعنى واسع .

(٢) الكتاب «الكتبة» : «سوفريم» أى السفرة فى العربية ـ إذ السفرة الكتبية ـ وهم قوم عنوا بالتفقه فى اليهودية وفقهها، وحفظ تاقل مروياتها، واستساخ التوراة، والتعليم وما إلى ذلك ظهر لعهد عزرا الذى كتب لليهود عهدهم فى القرن الخامس ق . م وظلت

حتى ظهر علماء المشنة بعد الميلاد ولعلهم يشبهون - بتجوز - الفقهاء المجتهدين فى حياة الإسلام: دون أن يكون لهم رأى خاص فى أصول الدين إذ كانوا من هذه الناحية يتبعون الفريسيين أى الربانيين كما سنبين مذهبهم بعد وننتقل بعد ذلك إلى ذكر «الفرق البائدة ».

فرق اليهود

الفرق البائدة : - ونحب أن نلفت النظر هنا إلى أن الفرقة قد تبيد أسماء فقط، ويقوم بعدها من يقول بمثل قولها فى جوهره تحت اسم آخر، كما سنراه فى تسلسل الفرق، وهو مظهر طبيعى للتفاعل العقلى وحياة الآراء ، وفى تحديد بدء الافتراق كما فى تحديد أوائل الفرق وصلات بعضها ببعض لاتجد لليهود أقوالاً دقيقة التحديد بل يجرى فى ذلك الاختلاف على ما سنشير إلى بعضه . فمن هذه الفرق البادئة .

١ - الحسيديين - حسيديم - أى الأتقياء حسيد أى صالح وهم متشددون فى الدين مغالون فيه , يدعون إلى التنسك والعبادة، وبينهم نشأ - الأسيم - الاسينيم - أو الاسينيين(٣٤) وقد ظهروا قبل المسيحية بقرنين، وصلتهم بالفلسفة اليونانية الفيثاغورية وغيرها كالكلبية قد لوحظت فى جلاء، وإن كانوا إلى الفيثاغورية أقرب ، وكانوا فريقين «عمليين» عاشوا مع الجماهير على أساليب خاصة سنشير إليها الآخرون «نظريون، أو متأملون»، وقد كانوا فى الجملة يعدون أفضل اليهود وأتقاهم، ونزعتهم خلقية واضحة بحيث

ينكرون قيمة المنطق والطبيعة فى المعارف ويرون القيمة الكبرى للأخلاق التى يستمدونها من الدين، فيشتغلون بقراءة القوانين الدينية وتلقى تفسيرها عن شيوخهم، وأسلوب حياتهم يشبه الفيثاغورية من حيث الاندماج فى الجمعية والإخلاص لها بعد اختبارات يصمد لها طالب الانضمام طوال ثلاثة سنوات ثم ينزل عن كل ما عنده للجماعة. فيكون رزق الكل واحد وثروتهم واحدة وتعاونهم وثيقاً متين الأركان ويخافون سكنى المدن، ويأوون إلى القرى والدساكر مشتغلين بالزراعة وما إليها من الأعمال البسيطة مباشرين ذلك بأنفسهم دون اتخاذ للأرقاء ويعملون فى جد ودأب لا هم لهم إلا العمل والعبادة وتقديس الأصول اليهودية كاحترام السبت فى إسراف ويقاومون شهواتهم ولايجيزون شيئاً من المتع، فلا رفاهية فى مطعم ولا ملبس بل لبسهم البياض مع الرغبة فى التنظيف والاغتسال، ومع العزوف عن الطيوب والزيوت التى كانت عادة اليونان والرومان الإدهان بها، ويتخذون الأوتاد لستر الحاجة، ويستنجون منها، يبتعدون عن الزواج خوف خيانة النساء وهواهن فهم يربون أولاد غيرهم متبنينهم، أخذين لهم بمبادئهم - ومن فرقهم - من يتزوج بعد اختبار النساء أعوام ثلاثة، وكذلك لا وطن لهم فلا يختصون ببلد ولا قطر، ومن فضائلهم الخاصة مجانبة الغضب وضبط النفس عنده وكراهية الكذب، واستنكاف الحلف ولو عن صدق لا يبخلون بشىء من معنى أم مادة على إخوان جمعيتهم كما لا يبوحون بشى من علمهم للغرباء. يقسون على الخاطئ فيحرمونه من صداقة الجمع وقد يشتدون ف

حرمانهم حتى يمنعوا الطعام : يقدسون كبارهم ويتركون الأمر لهم، ويرتبون فيما بينهم طبقات على تاريخ اندماجهم فى الجماعة، كانوا لبساطة حياتهم أقوياء الأبدان يعمرون طويلاً ، كما كانوا أقوياء النفوس يحتقرون ألآلام والموت، ويهزءون بذلك كله ثقة منهم بهوان شأن البدن واعتقاداً بخلود الروح، لكنهم ضموا إلى هذه الخلقية القوية إخلادا بالغاً إلى الخرافات فكان بينهم العرافون يقنعونهم بصدق حديثهم عن المستقبل، وكثر أن يوجد بينهم الطب ومعرفة خصائص النبات والمعادن ومزاياها على نسبة درجتهم فى تلك المعرفة - وكانوا مجبرة ينسبون كل شىء إلى القدر، ولا ينسبون شيئاً ما إلى اختيارهم الحر - وظلوا عددا وفيراً بفلسطين ولكن بعد حكم الرومان تفرقوا وصفقوا، وللذين منهم فى مصر يسمون التريبوئين».

وإلى هذه الفرقة ينسب بعض العصريين للمسيح ويقولون انه تثقف بينهم وليس إنجيله إلا احتذاء لبعض الفقر من نظرياتهم , وأن كان يلاحظ على ذلك عدم ذكر الأسينيين - فى الأنجيل وأعمال الرسل وغيرها من أصول المسيحية، ومجى المسيح بما لم يعرفه الأسينيون من التثليث والتجسد والفداء... الخ.

هاتان الفرقتان - الحسيديين والاسينيين - من جمهرة اليهود الذى يعرفون بإسم «بالفريسيين» أو نقول أن هذه الفرقة - بالفريسيين «الذين نعود إليهم بعد الفراغ من الفرق البائدة - ويقابل هذه الجمهرة فوق أخرى من البائدة مثل : الصدوقين «صدوقيم»

نسبة إلى الكاهن صدوق - ق٣ق م - وكانوا ينكرون البعث والثواب الأخروى و كما كانوا مجبرة يقول بالتيسير . كما لم يقولوا بالعالم الروحى على إختلاف صورة ولعل هذا أثر وقوفهم عند الأسفار الخمسة الأولى فى (التوراة) وإنكار ما عداها، كما لم يقولوا بالتلمود فهم ينفرون من التقليد(٣٥) وكان بينهم الفريسيين مشادات وخلافات كثيرة بسبب هذه الفروق، وهم يرمون بالزندقة جملة، وقد قالت بهذه الآراء جماعة أخرى تتسب إلى زميل لصدوق اسمه بيتوس فتارة تذكرات بالاسمين، وطورا باسم الصدوقيين الذى كان الأغلب على أصحاب هذا الفكر، وقد انمحت آثار الفرقتين أو الفرقة -هذه أهم الفرق البائدة وهناك أسماء نسبت إليها جماعات من اليهود قد تذكر على أنها فرق وهى أقل شأنا من ذلك وأكثر هذا الصنف ممن عاشوا فى ظلال الإسلام فهيأت لهم حريته الفكرية أن يعرفوا بأراء خاصة فى اليهودية ويذكروا فى بعض المصادر الإسلامية كالفصل، والملل، والنحل، أو فى متفرقات *كالذى كتبه المقريزى فى الجزء الرابع من خطط*ه عن اليهود وقرنهم وفرقهم - بعنوان انهم فرق , ومن هؤلاء العيسويون نسبة لأبى عيسى الأصفهانى فى (ق ٧ م) الذى قاتل جنود المنصور، وبشر بالمسيح وأدعى النبوة، وزعم له أنه حى لم يمت وأنه يعود إلى الظهور ثانية، - ومنهم اليودجآنية ويذكرهم الشهر ستانى «اليوذعانية» سنبة إلى يودجان أو يوذعان تلميذ أبى عيسى السابق (ق ٨ م) الذى أدعى مثل دعوى صاحبه فى أنه المسيح، وغير فى بعض المقررات اليهودية، وقال بظاهر للتوراة وباطن... الخ ويعرف

اتباعه كذلك بالمقاربة، ومن هذا الصنف أيضا الموشكائيم ويقول فى الملل والنحل (الموشكانية) منسوبون إلى «موشكا» الذى كان على مذهب يوذعان مع إيجاب الخروج على مخالفيه وقتالهم، ولذلك قاتل فى قلة من أصحابه فقتل ، ولما ذكرناه من الأسباب نرى فى بعض الكتب الاسلاميه أسماء جماعات يهودية على أنها فرق كالذى يذكره المقريزى (جـ ٤ ص٣٧٢ من الطبعة السابقة) من الفيومية والعبكرية والأصبهانية والعراقية، والشرستانية، والفلسطينيــة[٣٦]والمالكيه «نسبة إلى مالك تلميذ عاثان الذى سنذكره فيما بعد ونكتفى بهذا القول فى الفرق البائدة لننتقل إلى ما بقى من الفرق وأشهر هذه فرقتان .

١ـ الأولى فرقة جمهرة اليهود الذين قلنا من قبل أنهم الفريسيون أو الفروسيون أو الفروشيم من فرش بفتح فضم متوسطا ممدودا ـ بمعنى ميز، وأفرز، أو فرق كما هو بمعنى فسر، وقد يفسرونه بمعنى الاعتزال والافتراق .

ولقد كثر فى الكتب العربية ذكر المعتزله من اليهود ومقابلة فكرهم بأفكار المعتزلة.

فيقول الشهرستانى جـ ٢ صـ ٥١ ـ فالربانيون منهم ـ أى من اليهود كالمعتزلة فينا، والقراءون كالمجبرة والمشبهة .

وذكر المقريزى فى اليهود وفرقهم المعتزلة بضع مرات وفى تعليل تسميتهم بالاعتزال يقولون أن ذلك لأنهم اعتزلوا، أو تميزوا عن سائر الأمم بالمحافظة الكبرى على التوراة والتلمود، وأنه منذ

اضطهاد الرومان لهم قد احتفظ بالإيمان من اليهود من احتفظ، فكان الأيسينيون محافظين متباعدين عن الحياة، والفروسيين محافظون متصلون بالحياة .

ولا يكاد هذا التعليل وجيها، لأن هؤلاء الفروسيين كانوا جمهرة اليهود وأكثرهم - حتى على قول المصادر العربية كما فى المقريزى «ص٣٦٨ جـ٤» وعبارته هى : كانت العامة بأسرها مع المعتزلة - فمعنى الاعتزال والانفراد غير واضح كما يدل على الواقع التاريخى. والفريسيون أنفسهم يعتقدون أنهم هم ظلوا على ما كانوا عليه حين إنفرد غيرهم عنهم كالاسينيين والصدوقيين، وكذلك لم تكن عوامل الاختلاف والتفكير اليهودى لهذا الوقت القديم الذى يذكرونه قد نمت وقويت، والظاهر أنهم سموا الفروسيين والفروسيم من معنى التفسير لأنهم تقبلوا تفسير العلماء للتوراة وقالوا بالتلمود، وهذه الفرقة هى جمهرة اليهود والغالبة ومنهم ظهر علماؤهم الدينيون .وكانت هذه الفرقة نامية ظاهرة قبل الميلاد بحوالى قرن. وقد ذكرنا كثيراً فى الأناجيل لا حاجة بنا للأشارة إلى مبادئهم الخاصة (٣٧) ، لأننا سنجدها فى آراء الفرقة التى تخلفت عنهم وظهرت بأسم آخر سنجدها بارزة فى آراء الفرقة التى تخلفت عنهم وظهرت بإسم آخر بعد ذهاب شهرة هذا الأسم، وتلك هى فرقة.

٢ - الربانين: «الربانيم» أو التلموديين، أو مشنوا، وأصحاب الدعوة الثانى، والربانون أو الربانيون أو «ربانيم» جميع ربان

بالعبرية، أو ربانى فى العربية، والربانى هو العالم، لأنهم اتبعوا العلماء، وأخذوا بتفاسيرهم وتقيدوا بها، وترى فى علماء اليهود لقب: «الربان فلان» وهو الحبر يرأس قومه ويشرف على شئونهم، وهذه الفرقة اليوم هى جمهرة اليهود، وأكثرهم وتختلف عن القلة منهم بما نبينه،بعد أن تسمى فرقة القلة .

وقد ذكرنا فى البائدين فرقة غير الجمهرة وأنها الصدوقيين أو البيتوسيون، وقد يقال أنه عن هؤلاء تخلفت فرقة ـ القرائين ـ وقد تنكر صلتهم «بالصدوقين» وإلى إنكار هذا يميل القراءون ويقول به بعض الربانيين، وعلى كل فإن الفرقة المقابلة للربانيين هى فرقة.

٣ ـ القرائين: ـ جمع قراء وهو لقب لمعشرى الكتاب المتضلعين، بالعبرية «قرائيم» كما يسمون أصحاب الدعوة، أو بنوا الدعوة الأولى، أو المبادية، او الأسمعية، ومرجع أكثر هذه التسميات إلى تمسكهم بالتوراة « المقرا» فقط وعدم قولهم بالتلمود على ما سنبنيه، ومن هذا قيل لهم «قراءون» أو «بنو مقرا» أو الأسمعية ـ كما يقول المقريزى ـ أنهم يعملوا بنصوص التوراة، ولا يتقيدون بالتلمود، وأما تسميتهم المبادية فمن عملهم فى مبادئ الشهور وهو من أوجه الاختلاف بينهم وبين الربانيين على ما سنذكره ، وفى سياق ذكر الأسماء نقول أن القراءين قد يذكرون ـ وبخاصة فى الكتب الاسلامية باسم «العنانيين» أو «العنتيم» نسبة إلى عنان بن داود من أهل القرن الثامن الميلادى ـ ق ٢ هـ[٣٨] وهم من الصلحاء وأفاضل علمائهم ، عاش بالمشرق فى ظل الدولة الإسلامية

ويذكرون له صلة بالامام الأعظم أبى حنيفة النعمان، كما يذكرون للقرائين جملة تأثرهم بالفلسفة الإسلامية، وميلهم إلى طريقة المعتزلة فى التفكير الدينى.

بدأ ظهور القرائين: ولقد يذكر عنان هذا على أنه المؤسس الأول لفرقة القرائين فيكون وجودها قد بدأ فى القرن الثامن بعد الميلاد، لكن ينكر ذلك من يرون أن افتراق اليهود إلى ربانين وقرائين قديم يرجع إلى ما قبل الميلاد وانه كان فى عهد الملك يناى. وأن لم يرد ذكر القرائين فى الإنجيل كما ورد ذكر غيرهم من الفرق كالفريسيين والصدوقيين، والكتبة (٣٩) : فالقراءون كانوا موجودين من قبل عنان على هذا الرأى، وفيهم علماء غيره، وإن كان لعنان تأثير بارز فى حياة الطائفة: والآن نبين أهم الفروق بين طائفتى اليهود المشهورتين مقسمين تلك الفروق إلى ما يتعلق بالعقائد فالعبادات، فالمعاملات، موجزين فى ذلك فنقول :

١ ـ أما فى الكتاب فقد عرفنا أنهم لا يؤمنون بالتلمود حين يقول الربانون من لا يؤمن بإلهية التلمود فلا نصيب له فى الجنة، بل قالوا أنه يستحق القتل شرعاً وإليك بعض نواحى اتهام القرائين للتلمود فهم :

أ ـ يلاحظون أن به الكثير من الخلاف بل التناقض فكيف يكون مثل هذا متواتر من موسى إلى كتابته!! وقد تعذر تمييز صحيحه من فاسده . فلم يبق الا قبول ما نصححه الأصول من كتاب وقياس أو اجماع وهم :

ب - يلاحظون على أشياء أخرى مما يثبته الربانون للتلمود، فيجدون فيه مالا يتفق مع القول بتمام التوراة، ولا يفهمون معنى النهى عن كتابته مع أن أصله وحى لموسى - لأن فى ذلك أيقاعاً فى العنت والخطأ ... الخ هذا فى الكتاب، وأما فى العقائد فلا نرى اختلافاً جوهرياً فى غير مسألة التلمود وقداسته، بل الخلاف أكثر فى الفروع عبادات ومعاملات .

ففى العبادات: تراهم مثلاً يختلفون بشأن السبت فيتمسك القراءون بالتشدد فى تحريم العمل فيه، على حين يتسامح الربانون فى ذلك، ويحرم القراءون فيه المباشرة على حين يتبرك بها الربانون فيه، وكذلك الأمر فى الأعياد يزيد فيها الربانون يوماً ولا يزيده القراءون، وسبب ذلك مسألة الشهور اذ يستعمل الربانون فيها الحساب سواء رئى الهلال أم لم ير يقدرون للشهور أياماً محدودة تختلف بين ٣٠، ٢٩ ، على حين لا يعول القراءون إلا على رؤية الأهلة: ومن هنا أصطلح الربانون على زيادة يوم احتياطى ، ولم يزد القراءون، ويختلفون بعد ذلك فى مراسم التعبيد كما فى عيد رأس السنه، وعيد المظله، وكما فى عيد الفصح إذ يمنع القراءون الخمر، ولا يتشدد فى ذلك الربانون كما اختلفوا بشأن الحائض والنفساء ونجاسة الأولى وقربان الثانية، وتشدد الربان فى أيام طهر الحائض وتساهلوا فى أيام قرب النفساء وعكس القراءون، كما يختلفون فى شكل الختان ويقول الربانون بطرح البشرة إلى ما فوق الحشقه ويكتفى القراءون بالقطع ويختلفون فى الصلاة والمسجد، فمسجد القرائين مفروش كله أو قسم منه

ويدخلون بلا نعال؛ ومسجد الربانون عار لا فرش فيه، ومن هنا اختلفوا فى الصلاة فسجد القراعون وركعوا، وأكتفى الربائون بالانحناء قليلاً بلا ركوع .

وفى الأحوال الشخصية: قال الربانون بفرض الزواج شرعاً على كل إسرائيلى , وليس كذلك القرائون؛ وفى المحارم يتشدد القرائون فى التحريم فعند القرائين مثلاً تحرم بين الأخ وبنت الأخت وبنت المرأة، وهن حلال عند الربانيين إلى غير ذلك من تحريم قياسى للقرائين والزواج ينعقد عند الربانيين بالوقاع، أو العقد الكتابى أو العرفى مع الإشهاد، ومع يسير من المهر ولو بارة أو ما يوازيها، وأما القراعون فلا زواج عندهم إلا بالكتابة والمهر، ورضاء الأب عندهم شرط حتى فى البالغة، وعند الأخرين رضاء الأب شرط فى غير البالغة فقط، ومركز المرأة جملة عند الربانين أحط منه عند القرائين، فالربانى يحمد الله فى صلاته اذ لم يخلفه امرأة ولا عبدًا، وتحمد المرأة الله على أنها لم تخلق آمة، ولا يفعل ذلك القراعون، ولا تقبل شهادة المرأة عند الربانين وتقبل عند القرائين , وعند الربانيين لا تتصرف فى مالها بغير أذن زوجها؛ وليس كذلك عند القرائين، وليس للمرأة عند الربانين أن تتخلص من زوجها مهما ساءت حالة إلا برضاه وطلاقها حتى لا يصرح بالزواج اذا ارتد زوجها، أما القراعون فيفرقون بينها بالقضاء كما يعتبرون المرتد زوجها قد طلقت منه، وإذا اسرت المرأة افتداها زوجها مرة واحدة لا غير عند الربانين فإن تتكرر أسرها طلقها، والقراعون يلزمون بتخليصها ممهما تكرر أسرها، والطلاق عند

الربانين سائغ لأوهى الأسباب كأحراق الطعام وعند القرائين لمسوغ هوما لا يطلق من خَلق أو خُلق .

وفى الذبائح والمطاعم مثلاً يحرم الربانيون كل لحم طبخ باللبن ولو كان لحم غير لبون كالطيور، والقراءون يقصرونه على لحم الحيوان اللبون أخذ من النهى عند طبخ الجدى بلبن أمه، وحرم القراءون ذبح الحيوان ونتاجه فى يوم واحد، وذبح العشار لأنه ازهاق لها ولجنينها فى يوم واحد، والربانون يذبحون العشار ويستحلونها وجنينها .

وفى الخلقيات تشدد القراءون فى تحريم السرقة والغش والتغرير ولم ير الربانون بأسا على البائع فى محاولة الغش أو التغرير، لأن المشترى هو الذى فرط بقلة انتباهه، ونكتفى بهذا من الفروق بين فريقى اليهود(٤٠).

هذه فرق اليهود الدينية وأقسامهم، ولعله من تمام الفائدة أن نشير إلى تقسيمات سياسية أو اجتماعية لليهود لا على أساس دينى، وقد وجد ذلك قديماً وحديثاً فنرى مثلاً :

١ ـ الهيروديون وهم طائفة من اليهود كانوا يصنعون العوائد الوثنية تقرباً الى هيردوس الأدومى الذى حكم اليهود فى أواخر القرن الأول ق . م ـ واستمالة منهم للرومانيين.

٢ ـ الليبرتيون، وهم يهود ما أو متهودون ظفروا بحقوق الرومانيين السياسية والأجتماعية فكانوا خوارج على جماعتهم الخاضعة للرومان، وكان لهم فى أورشليم مجمع خاص بهم كبعض

نوادى شبان الشرق الضعاف النفوس الذين يصطبغون صبغة أوربية ومن ذلك جماعة خلفت الرومان فى عهد حكمهم لليهود، وأتخذ قائدها صفة سياسية دينية لكسب الأعوان كالجليلين أتباع بهوذا الجليلى (ق. م) الذين كانوا جماعة دينية سياسية تنادى بأن لا ملك لليهود إلا الله ونجد من مصادر الانقسام اليهودى الاجتماعى الذى لم يخل من صفة دينية - فى غير القديم - انقسام الربانين من اليهود بعد جلائهم عن أورشليم عند خرابها الأخير (ق ا . م) بحسب الجهاد التى قصدوا إليها حتى عرف منهم «السفرديم» أوالسفرديين أى الاسبانيون ؛ والاشكنازيم أواشكنازيين أو الألمانيون لأن هاتين الجهتين كانتا أهم ماقصد إليه المهاجرون فى أوريا، ولو أنهم انتشروا فى غير ذلك من الأقطار، وامتد هذا الانقسام وتتوسى فيه الاعتبار المكانى فصار هذان الاسمان لصنفى اليهود الربانين ولو كانوا شرقيين غير مقيمين فى أوريا قاطبه، وإن أمكن القول إجمالا أن السفرديم الشرقيون، والاشكنازيم الأوروبيون فى مظّاهر اختلافهم لافى إقامتهم، ونشأت بين القسمين فروق دينيه بعضها مكانى كاختلاف عبارات الصلوات الذى ترتب عليه اختلاف الكنائس، وبعضها دينى وإن كان أثرا من آثار عوائد أو قوانين البلاد أيضا، فالاشكنازيون لا يعددون الزوجات كما هو دستور الحياة الأوروبية، ولهذا يخالفون الوصية اليهودية فى زواج أرملة الأخ الذى لم يعقب إحياء لذكره ، والسفرديون لم يقبلوا هذا الامتناع عن تعدد الزوجات.. وغير ذلك من فروق بين القسمين، وننتقل بعد ذلك إلى سوق كلمه عن: -

نظم هذه الفرق ورؤسائها[٤١]

وحديثنا عن الرياسة الدينية لليهودية يحوجنا إلى ربط قديمهم فى ذلك بحديثهم، وقد عرفنا أحوالهم فى ذلك إلى عهد الأسر، ونقول أنهم بعد العودة من هذا الأسر عهد قيروش قد جمع شتاتهم عزرا الكاهن وهو الذى يذكر فى المصادر العربية باسم العزير - جـ ٤ص ٣٦١ مقريزى - ثم كانت لهم جمعية رتبت الصلوات والشعائر الدينية حسبما كان إلى عهد القضاة، وكان لهذه الجمعية الحكم على الإسرائيليين، وكان الكاهن الأعظم رئيس هذه الجمعية هو رئيس الأمة، ثم من العمارة الثانية لبيت المقدس يبتدى ظهور مصنعى التلمود من الأحبار ومفسريه فى طبقات معروفة عندهم لكل طبقة أسمها حتى كان لليهود فى القرن الخامس الميلادى معهدان أحدهما فى العراق والآخر فى سوريا وكان مركز رئيسهم العام ببغداد وينتخب من رجال المعهدين , وكانت المعاهد قائمة بجميع شئون الأمة - ثم اضطهدهم الفرس وأبطلوا معاهدهم وظلت معطلة إلى القرن السادس حتى ظهر فيهم أحبار يعرفون بإسم العظماء يبدأ عهدهم سنة ٥٩٣ م ودام عهدهم زهاء أربعة قرون ظهر فى خلالها الإسلام، وشئون اليهود للمعاهد المذكورة، وبعد ذلك زالت السيادة الدينية العامة وصارت كل بلد تنتخب حاخاما على ما هو الحال الآن، وإن كان قد ظهر رجل عظيم يكون لمؤلفاته أثرها فى الأنحاء المتفرقة كموسى بن ميمون الذى يذكرونه بالتعظيم فى صلاتهم ويقولون عنه «من موسى إلى موسى لم يقم كموسى» .

ورجال الدين اليهودى الآن يتخرجون من مدارس دينية عالية وتعرف عندهم باسم «يشيبا » ولا توجد فى مصر لهم مدرسة من هذه الدرجة، على حين توجد مدارس منها فى فلسطين، وفى فرنسا وغيرها من البلاد التى يكون لهم فيها شان، ولهذا ينتخب حاخام اليهود فى مصر من غير المصريين كثيراً، فحاخامهم الحالى من تركيا ولو شئنا أن نرتب رجال الدين لهم صفة دينية رياسة أو عملاً لوجدنا عند الربانين من هؤلاء :

١ - الحاخام ومعناها الحكيم أو العالم وهو الرئيس الأعلى للطائفة ينظر فى شئونها الدينة والدنيوية ويلقب عندهم « روش هارابانيم » أى رئيس الربانين ويليه فى المرتبة .

٢ - القاضى الدينى وأسمه « أب بيت دين» وهو الذى يحمل المدرسة العليا لقب « رابى» أى العالم وتتألف من هؤلاء المحكمة الدينية التى سنذكرها فيما بعد :

٣ - القارىء، وقارىء التوراة ويسمى عندهم بالعبرية «قورى بسيفر» وهو أقل من القاضى فلا يحمل لقب «رابى » وهو الذى يقوم بقراءة التوراة أمام الجمهور فى أيام السبت والأعياد وفى يوم الأثنين والخميس من كل أسبوع، وانما يقرأ فصولاً معينة لذلك من أسفار موسى الخمسة «التوراة»، ويجب أن تتوافر فيه خبرة دينية ذات شأن لأهمية هذه القراءة وخطرها عندهم .

٤ - المعلم الذى يدرس المشنا والتلمود للجماهير فى الكنيسة مساء كل يوم بعد المغرب وأسمه عندهم «مورى» أو حاخام أيضاً فكلمة حاخام ليست قاصرة على الحاخام الأكبر .

٥ - الإمام الذى يتقدم المصلين ويؤمهم ، يقرأ فيقرءون بقراءته وإسمه عندهم «حزان » ومادة هذا الاسم تفيد معنى الكهانة، وإن كان قد خص به الامام .

وهناك وظيفة دينية أخرى ذات أهمية خاصة عند اليهود و ولو لم تتصل مباشرة بالعبادة أو المعاملات تلك هى وظيفة «نساخ التوراة » الذى يعرف عندهم باسم «سوفيرستام » ، ولهذه الكتابة عندهم أهمية ودقة، وإذا ما ذكرنا هذه الوظائف الدينية منثورة فإنا نسوق كلمة عن .

«الهيئات اليهودية» ذات الصلة بالحياة الدينية والعلمية، وقد تأثرت اليهودية بما تأثرت به الأديان الأخرى فى فصلها عن الدولة ولا سيما إذا نوحظ أن اليهودية هى الدين الذى لا دولة له، فالشئون القضائية فى جملتها قد تولت تنظيمها السلطات المدنية على اختلاف فى ذلك باختلاف مركز اليهود فى الدولة، واختلاف نظام الدولة فيما يسمح به للطوائف وغير ذلك، إلا أنه بقيت لليهودية تلك الشؤون التى تعرف عند المحدثين بإسم الأحوال الشخصية، كما بقيت لهم الشئون الاجتماعية العامة من التعليم وترقية المستوى جملة فتألفت لذلك جماعات وقامت هيئات منتظمة ومن هنا نجد لليهود .

«مجلس الطائفة » الذى يتألف من أعيان الطائفة وينظر فى تدبير الجانب العملى من أحوالها الشخصية، وفى ترقية شئونها الاجتماعية، فهو ينظر فى تدبير أمر الحاخامخانة، وكنائس

الطائفة والأمور المالية للهيئات الدينية، كما يدبر أمر مدارسها ومستشفياتها ومدافنها، وما إلى ذلك، ونظام تأليف هذا المجلس، اختيار رئيسه وأعضائه وعددهم ونحو ذلك مما يختلف باختلاف البلاد ولا يمس مهمتنا التعرض لتفصيله فى مصر مثلا، وهو الذى يشرف على المالية ويقدر الإعانات التى يدفعها أفراد الطائفة كما يشرف على سير الشئون فى الرياسة الدينية وينتخب الحاخام الأكبر وغير ذلك،وصفة عملية كما يظهر لادينية.

وهناك «المحكمة الدينية» التى تسمى «بيت دين » وتتالف فى مصر من ثلاثة قضاة ممن سبق ذكرهم ولقبهم «أب بيت دين» وقد يكون لهو رئيس خاص يلقب «روش بيت دين » أى رئيس بيت الدين كما قد يحضرها الحاخام الأكبر وتكون له رياسة شرف عليها وهى تنظر فى الأحوال الشخصية لليهود بقدر ما يجيز لهم قانون البلاد التى يعيشون فيها، وهناك درجة استئنافية وراء هذه المحكمة إذا أشكل أمر من الأمور، فأنهم ينتدبون حاخاما أو أكثر من بلد أخر لاعادة النظر فى الأمر، وقيمة هذه الأحكام وطريقة تنفيذها وما إلى ذلك مما يدرس فى مكانه من النظام القضائى ولا حاجة بنا إلى التعرض له .

ودرا العبادة :ـ عند اليهود تسمى «بيت كنيسيت» ومعنى كنيسيت . دار الإجتماع، ورئيس الكنيسة المشرف على ادارتها والمسئول عما يوجد فيها يعرف عندهم بإسم «جبّاى» من جبى الخراج، ويكون رجلاً دينياً معروفاً بالتقوى، ولم لم تكن له صفة

خـاصـة فى العلم الدينى، والحـزان الســابق ذكـره هو الـذى يقـيم المراسـيم الدينيـة فى العبادة والزواج والـوفاة ونحـو ذلك، ويوجد فى الكنيـسـة الواحـدة جـمـلة حـزانين يتـاوبـون العمل، والشـأن فـيهم أن يعـرفـوا بـالدين والإلمام بالمراسيم الدينيـة وأحكام التعبـد، ويسـاعـد الحـزان «شـمـاش» بـالشـين وهـى الكلمـة التى تنطقـهـا النصـارى بالسـين، وأصلهـا عـبـرى مـعـنـاه الخـادم، وشـأنـه التـدبـر مع الإلمام بالمعـارف الدينيـة لمشـاركـة الحـزان فى إقـامـة تلك الـرسـوم، وفى الكنيـسـة توجد وظيـفـة «قـورى بسـيفـر» التى سـبق ذكـرها كـمـا يقـوم فـيـهـا المعلم مـسـاء كل يوم يدرس للعـامـة المشنا والتلمـود أو الكتب التـصـوفـيـة أو الفـقـهـيـة، ولا يـزال هذا إلى اليوم مـتـبـعًا فى الكنائس اليهودية العامرة .

هوامش الجزء الثانى

(١) تختلف فى أصل هذه التسمية آراء اللغويين والمفسرين .

فمن قائل أنها من هاد بمعنى رجع , سموا بذلك حين تابوا عن عبادة العجل وقالوا أنا هدنا إليك أى تبنا ورجعنا، روى عن ابن عباس وتناقله مفسرون وذكره الشهرستانى فى الملل والنحلى جـ ٢ ص٤٩ . وأورده البيرونى فى كتابه «الآثار الباقية» وعقب عليه بقوله « وليس ذلك بشىء» .

ومن قائل : أنما سموا بذلك لأنهم يتهودون أى يتحركون عند قراءة التوراة، قاله أبو عمرو بن العلاء ونقله مفسرون، وليس ذلك بأقوى من سابقه .

وهناك وجه ثالث هو : أنهم سموا بذلك نسبة إلى يهوذا أكبر ولد يعقوب وإنما قالت العرب بالذال للتعريب، لأنهم إذ نقلوا أسماء من العجمية إلى لغتهم وعيروا بعض حروفها، هكذا قال هذا الوجه مفسرون ولغويون، وإن كان ابن سيدة يقول «وليس هذا بقولى»، وساقه البيرونى فى كتابه السابق مؤيداً له قاصر عليه سبب التسمية فقال :

«.. وإنما سمى هؤلاء اليهود نسبة إلى يهوذا أحد الأسباط، فأن الملك استقر في ذريته - وأبدلت، وأبدلت الذال المعجمة دالا مهملة كما يوجد مثل ذلك فى كلام العرب وكتابهم - أى اليهود - التوراة»

ويشهد لهذا الترجيح ما تسوقه مصادر يهودية فى بيان هذه التسمية، ويهوده عندهم بكسر الأول متوسطا وفتح الدال ممدودا دون ظهور الهاء، بمعنى حمد وشكر، وهو اسم رابع أولاد يعقوب، حمدت أمه وشكرت حين ولادته.

القراءون والربانون لمراد فرج ص١١ و ص١٧٨ .

وقد كان يهودا حاكم سائر أبناء أبيه الاحدى عشر بتقديم أبيه له وظل كذلك حتى مات ! ثم جاء موسى فرتب بنى إسرائيل وقدم عليهم جميعا سبط يهوذا، ثم كان أن افترقوا مملكتين فى إحداهما سبطا بنيامين ويهودا، وفى الثانية عشرة الأسباط الباقية ، وسميت الأولى مملكة بنى يهودا، والثانية مملكة بنى إسرائيل ، ثم خضعت الثانية للأولى فصار الكل تحت طاعة بنى يهودا وفيما أصابهم من الأسر عرفوا بين الأمم ببنى يهودا ، واستمر هذا تمييزا لهم .

وقد ورد ذكرهم فى القرآن اليهود، أو هود، ويظهر من تتبع الاستعمال القرآنى أنه يدعوهم اليهود عند لومهم ونقدهم غالبا، ويسميهم ببنى إسرائيل عند الامتنان عليهم والتذكير بالنعمة ، وكذلك يلاحظ خطاب أنبيائهم لهم نهم كانوا يخاطبونهم بلقب إسرائيل أى بنى إسرائيل من مواطن التنشيط والتعزية والمدح , وبغير ذلك فيما عدا هذه المواطن .

(٢) اختلفت الآراء كذلك فى أصل تسميتهم العبريين فقيل : نسبة إلى عبر بالكسر متوسطا ومد الأول - وهو الجد الخامس لإبراهيم الذى كان أول من ذكر منسوباً إليه . تكوين ١٤ : ١٣

وعن إبراهيم انتسب أبناؤه هذا الانتساب فكان أقدم أسمائهم " العبريون " وقيل سمى إبراهيم العبرى لأنه عبر النهر، وهو رأس قدماء أحبار اليهود، ولا تظهر وجاهة هذين السببين، ويحاول المحدثون ردها إلى أصل لغوى فيقولون :-

إن هذه التسمية إنما نشأت عن لون الحياة الأولى لهذا الشعب حين كانوا بدوا متنقلين ينتجعون الغيث ، فجاءهم الاسم من هذا التنقل والترحل ، إذ الفعل عبر بمعنى قطع الطريق أو الوادى أو النهر . من عبر إلى عبر ولهذا الفعل فى العربية والعبرية تلك المعانى التى تنتهى جميعا إلى معنى الانتقال والرحلة التى هى أخص مظاهر حياة الصحراء , فالعبريون بمعنى الرحل المتنقلون أى البدو، قطان الصحراء

ولعل هذا السبب يرتد إلى شئ أضبط مما يرتد إليه السببان السابقان .

(٣) إسرائيل هو يعقوب أبو الأسباط التى يتألف منها ذلك الشعب وهو ابن اسحق بن إبراهيم . سمى إسرائيل وهو كبير لسبب ورد فى التوراة تكوين ٢٢ : ٢٤ وما بعدها - هو أنه صارعه إنسان حتى طلوع الفجر ولما رأى أنه لا يقدر على يعقوب ضرب حق فخذه فانخلع .. وقال له يعقوب لا أطلقك أن لم تباركنى فقال له ما اسمك فقال يعقوب فقال يعقوب فقال لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل . لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت.

وسأل يعقوب من صارعه عن اسمه فقال لماذا ؟ تسأل عن اسمى وباركه هناك

ا. هـ. ملخصا

وإسرائيل ينطق فى العبرية (يسرائيل) مؤلفا من كلمتين (يسر من (سرد) فى العربية، و (إيل) من أسماء الله أى القادر فكأنما المعنى غالب القادر لأنه صارع فغلب - كما سبق - وكان المصارع الذى فى صورة الإنسان ملكا . وقد يقولون إن (إيل) مستعار للملك فكأن المعنى غالب الملك وكان أبناء يعقوب الاثنا عشر آباء القبائل العبرية وأصولها فكانوا جميعا بنى اسرائيل وهؤلاء الأسباط هم :

١ رأوبين	٢ شمعون	٣ - لاوى	٤ يهوذا
٥ بساكر أو بساخر	٦ زيولون	٧ يوسف	٨ بنيامين
٩ دان	١٠ نفتالى	١١ جاد	١٢ أشير

(٤) يجعلون مبدأ تاريخهم من هبوط آدم ويزعمون أن بين هبوطه وزمان خروجهم من مصر وغرق فرعون ٢٤٤٨ سنة وتاريخهم بتقدم التاريخ الميلادى بمقدار (٣٧٦٠ سنة).

(٥) ويلاحظ أن هذه الأحداث القديمة فى تاريخ اليهود ليس لها إلى اليوم مصدر إلا التوراة . ففى تحديد سنيها موضع للمفارقة .. والاختلاف بين الكتاب.

(٦) الوصايا العشر المشهورة ينتظمها الإصحاح العشرون من سفر الخروج من أية (١٢ حتى أية ١٨) كما وردت بتغيير طفيف فى الإصحاح الخامس من سفر التثنية من آية ٦ : ٢٢ وبعدها ما نصه :-

(هذه الكلمات كلم بها الرب كل جماعتكم فى الجبل من وسط النار والسحاب والضباب صوت عظيم ولم يزد وكتبها على لوحين من حجر وأعطانى إياها) وقد سقنا منها هنا :

الأولى أنا الرب إلهك الذى أخرجك .. الخ

الثانية النهى عن صنع التمثال.

الثالثة عدم النطق باسم الرب باطلا.

الرابعة تقديس السبت.

الخامسة إكرام الأب والأم.

السادسة لا تقتل.

السابعة لا تزن.

الثامنة لا تسرق.

التاسعة لا تشهد على قريبك شهادة زور.

العاشرة لا تشته بيت قريبك. الخ

(٧) ذكر هذا العدد فى إظهار الحق جـ١ ص١٨ ـ ثلاثة وعشرون ألف رجل ولا أعرف مصدر نقله وهل هذا من اختلاف النسخ ؟

(٨) فى مثل هذا يرد فى القرآن «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ».

(٩) وفى مقام النقد «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة»

(١٠) هو ابن عمران من سبط لاوى، قصت التوراة من خبره نحو ما ورد فى القرآن من اضطهاد المصريين لقومه، وإلقائه فى النهر وتتبع أخته له، وأخذ أمه مرضعة له عند فرعون، وقتله المصرى وهربه، ورعيه الغنم مأجورا - فى مدين وزواجه هناك، وظهور النار له - فى جبل حوريب - وابلاغه الرسالة، بإخراج بنى إسرائيل - خروج ٣. وأفاضت فيما كان بينه وبين فرعون حتى خرج ببنى إسرائيل وفى عام الخروج تلقى موسى لوحى الحجر المكتوبين، وذلك بعد ثلاثة أشهر من تاريخ الخروج، ومات موسى فى تيه بعد أربعين عاما وعمره مائة وعشرون سنة، وتقول التوراة تثنية - ٣٤: ٦ - ولم يعرف إنسان قبره إلى اليوم؛ كما تقول «ولم يقم بعد بنى إسرائيل مثل موسى الذى عرفه الرب وجها لوجه، فى جميع الآيات والعجائب التى أرسله الرب ليعملها فى أرض مصر بفرعون وبجميع عبيده، وكل أرضه، وفى كل اليد الشديدة وكل المخاوف العظيمة التى صنعها موسى أمام أعين جميع إسرائيل . وهارون كان رئيس الكهنة، ولعلهم لا يعدونه نبيا فقد ورد فى التوراة أنه لما قال موسى للرب ها أنا أغلف الشفتين فكيف يسمع لى فرعون.. قال الرب لموسى انظر أنا جعلتك إلها لفرعون وهارون أخوك يكون نبيك، أنت تتكلم بكل ما أمرك، وهارون أخوك يكلم فرعون ليطلق بنى إسرائيل - خروج ١٦، ٣٧: ١ - ٢ .

(١١) يستدل اليهود هذه الفكرة فى كمل التوراة بما ورد فى سفر التثنية من الأسفار الخمسة الأولى ٢٠: ١١- ١٢ .

«إن هذه الوصية التى أوصيتك بها اليوم ليست عسرة عليك ولا بعيدة منك، ليست هى فى السماء حتى تقول من يصعد لأجلنا إلى السماء، يأخذها

لنا، يسمعنا إياها لنعمل بها، ولا هى فى عين البحر حتى تقول من يعبر لأجلنا البحر ويسمعنا إياها لنعمل بها ، بل الكلمة قريبة منك جدا فى فمك وفى قلبك لتعمل بها».

بهذا استدل على تلك الدعوى - التلمود - أصله وتسلسله وآدابه ص٦٢ لكنى أجد فى هذا السفر نفسه أصحاح ٤: ١، ٢ ما هو أدل على ذلك إذ يقول : «فالآن يا إسرائيل اسمع الفرائض والأحكام التى أنا أعلمكم لتعملوها لكى تحيوا وتدخلوا وتمتلكوا الأرض التى الرب إله آبائكم يعطيكم، لا تزيدوا على الكلام الذى أنا أوصيكم به ولا تنقصوا منه لكى تحفظوا وصايا الرب إلهكم...».

ولعل هذه العبارات أصرح فى الدلالة على كمال التوراة من العبارات السابقة وسنعود إلى فكرة كمال التوراة هذه عند الكلام على اليهودية فى تدرجها بعد موسى .

(١٢) نوفل نعمة الله الطرابلسى : كتاب سوسنة سليمان فى أصول العقائد والأديان ص ١٢٣ - ط بيروت .

(١٣) كانوا يجعلون هؤلاء الأنبياء مراتب منها :-

١- مرتبة الصبر - حوزيه - وهى أولى المراتب ، فى العربية حزى زجر الطير، وتكهن وخرص النخل .

٢- الرائى - روئية - ثم .

٣- النبى وقد يعتبرون الروئية والنبى مترادفان ومنزلتا هما متساويتان ويرى العبرانيون أن لفظة النبى _ من معنى النطق والقول - تيب سفاتايم - أى

نطق الشفتين , فالنبى بمعنى القوال , وهناك رأى لغوى فى أصل كلمة «النبى » يجعلها مصرية الأصل معناها رئيس العائلة أو رب المنزل وعن المصريين أخذها اليهود فى مصر، ومنهم صارت إلى العربية ، ويرد اشتقاقه فيها إلى معنى الأنباء والإخبار ـ النبى المخبر عن الله تعالى ، وترك الهمز المختار ـ قاموس ـ وهو قريب مما يرده العبرانيون من معنى النطق .

ولا يظهر من عبارات التوراة ـ على ما أرى ـ التفريق بين النبى والرسول على نحو ما جرى عليه اصطلاحنا، وقد وصفت موسى بالنبوة على ما ترى فيما نقلناه قبل من آياتها ـ نبيا مثلك ... »

(١٤) تصدى لهذه المسألة اليهودى المصرى سعيد بن يوسف الفيومى المعروف بسعديا ـ ٩٤٢م ـ أول من صنف بالعربية فى العبادات، وترجمه التوراة والمعاملات، وذلك فى كتابه «الأمانات والاعتقادات ، طبع ليدن ص ٢٥٥ وما بعدها، إذ عقد فصلا برأسه عنوانه « المقالة التاسعة فى الثواب والعقاب فى دار الآخرة » ورد فيه ذكر هذه الملاحظة ـ ص ٢٥٨ ـ إذ جاء ما نصه :

« .. فان قال قائل فلسنا نجد المفصوح به فى التوراة من المجازاة إلا فى دار الدنيا فقط، .. قلنا الخ وفى تعرضه بعد ذلك للرد والتوجيه، نفى خلوها من ذكر الثواب والعقاب فى الآخرة، وعلل إفصاحه بسعادة الدنيا وشقائها فقط.

ثم احتج لأن أعظم الجزاء هو ما فى الآخرة، وبين أن الثواب الأخروى ثابت بوجوه عقلية. ثم حاول إثبات الثواب الأخروى بالعقل، وأنه أعظم الجزاء

ليس مما يتصل بموضوعنا من ذكر التوراة هذا الثواب أو عدم ذكره، فندعه مكتفين بالإشارة إلى مكانه لمن أحب الاطلاع ليرى صورة من البحث الديني عند غير المسلمين، - والفقرة الخاصة لهذا واردة فى ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ . .

وأما تعليل عدم افصاح التوراة بذكر هذا الثواب والعقاب الأخروى فيقول فيه : أن الحكيم لم يخلها من ذكر الثواب فى الآخرة وعقابها كما سأبين وإنما صار فصيح ذلك بسعادة الدنيا وشقائها فقط لسببين :.

أحدهما : أن ثواب الآخرة لما كان مما يستدل عليه بالعقل على ما شرحنا إختصرت التراة فى شرحه ومثل لهذا الاختصار فيها لما يدل عليه العقل ثم قال، كذلك أظهرت الجزاء الدنيوى لأن العقل لا يدل عليه، واختصرت شرح الجزاء الأخير اتكالا على أن العقل يدل عليه.

والثانى : أن النبوة من شأنها أن تتسع فى الحوادث القريبة الحاجة إليها وتختصر الحوادث البعيدة، فلما كان أقرب حاجة القوم فى وقت كتبت لهم التوراة إلى معرفة حال بلد الشام الذى هم صائرون إليه أوسعته لهم شرحا وبما فيه من ثمر طاعتهم ومعصيتهم».

ولا تظهر قوة هذين الوجهين فى تعليل عدم أفصاح التوراة بذكر هذا الثواب والعقاب، ففى الوجه الأول يبدو جليا أن احتجاج العقل لثواب الآخرة ليس أقوى ولا هذا الثواب أظهر له من ثواب الدنيا المادى الواقعى، فلو كان المعروف هو الذى يترك الإفصاح به لكان ذلك فى ثواب الدنيا وعقليها أولى وكذلك الوجه الثانى فى عناية النبوة واتساعها فى الحوادث القريبة الحاجة إليها يقال معه أن الحاجة إلى إصلاح النفوس بالعقاب والثواب



الأخروى والمحاسبة فى العالم الثانى، هذه الحاجة ليست أقل من الحاجة إلى الشئون الدنيوية القريبة .

ثم نلاحظ فى الوجهين جملة - التسليم بهما - أنهما لا يقضيان بعدم الإفصاح عن النعيم والعالم الأخروى بعده، لا إهمال أساس عظيم فى التدين هو أحق ما يتحدث عنه الدين وعنى به.

****

هذا على أن فى التوراة ذكر للعالم الأخرى فى غير صراحة، وهو ما تصدى له الفيومى بالبيان المسهب فذكر من هذا وجوها قال أنها عين لكل عين، فى التوراة إشارة وإيماء، وفى سائر كتب الأنبياء شرح وبيان، ونحن نلخصها ونعلق عليها، وفاء للبحث، وتقدير الدقة الموضوع.

فالفصل الأول : تسمية ما تكسبه الحكمة والشريعة للإنسان حياة، وتسمية ما يناله الجاهل مما تكسبه الجهالة موتا، ويستشهد لذلك بما فى حزقيال ٢٠ : ٢١ و ١٨ : ٢٠ وفى الأمثال ٨ : ٣٥، ٣٦، ١١ : ١٩ المزامير ٢٧ : ١٣، ١٦ : ١٠ - ١١ ثم يقول ـ فلما لم يجز أن يوماً بهذه إلى حياة الدنيا إذ الصالح والظالم متفقان فيها، وجب أن يوماً بها حياة الآخرة،

وأول ما يلاحظ فى هذا الفصل أن الشواهد كلها ليست من التوراة بل من غير أسفار موسى عليه للسلام. ثم أن هذا ليس إلا ضربا من التجوز المعروف فحياة الصالح هى الخليفة باسم الحياة، وحياة الصالح موت ولو تنفس وعاش.

والفصل الثانى عنده، التعريف أن ذخرا صالحا باق بين يدى الله للصالحين وذخرا سوءا للصالحين ويستشهد لذلك بما فى سفر الأمثال ١٠ : ٧،

ونحميا ٥ : ١٩ ؛ وأشعيا ٥٨ : ٨ ، وواضح أن كل هذه الأسفار ليست من التوراة الشاهد الوحيد الذى ساقه من التوراة هو ما ورد فى سفر التثنية ٦ : ٢٥، ونصه «وأنه يكون لنا بر إذا حفظنا جميع هذه الوصايا لنعلمها أمام الرب إلهنا كما أوصانا » وليس فيها إشارة إلى ذخر عند الله، إذ قوله أمام الرب متعلق بعملها، وعلى فرض ذلك فليس فيه دلالة ما على أنه ذخر أخروى.

والفصل الثالث : تعريف أن لله كتبا ودواوين محفوظ فيها أعمال الصالحين والطالحين، مستشهدا لذلك بما ورد فى المزامير ٦٩: ٢٩، وملاخى ٣: ١٦، اشعيا ٦٥: ٦٦، وكلها ليست من التوراة ، ولا يظهر الشاهد فى الأول منها، واستشهد بشاهد واحد من التوراة هو ما جاء فى سفر الخروج ٣٢: ٣٢ وعبارته :

«والآن إن غفرت خطيتهم، وألا فاحمنى من كتابك الذى كتبت».

وهو من كلام موسى عن قومه. ولا يظهر فيه عن قرب أن الكتاب لحفظ الأعمال، على أنه ليس فى الضبط والإحصاء ما يتعين معه إن ذلك إنما هو للثواب والعقاب الأخروى بل قد يكون لمثل هذا فى الدنيا.

والفصل الرابع : الإنذار بأن لله عز وجل موقفا يجازى فيه كل من عمل خيرا أو شرا، كقوله فى سفر الجامعة ٣: ١٧، والمزامير ١٤: ١٥، ٣٦ : ١٣ . وأقول لعلها ٣٧ لا ٣٦ لأن المزمور ٣٦ آياته ١٢ فقط ، و ٣٧ آياته ٤٠ . ونص ٣ أمنه هو : الرب يضحك به لأنه رأى أن يومه آت . ، وفى سفر أيوب ٣٥: ١٢ . ولا يظهر فيه شاهد . ويلاحظ أن هذه الأسفار كلها ليست من التوراة ولا شاهد من التوراة إلا ما ساقه من سفر التكوين ٤: ٧ . ونصه

«أحسنت أفلا رفع، وأن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة » وهو من خطاب الله لقابيل، ولا يظهر فيه شاهد قوي، وان صح فليس يلزم من وجود موقف للمجازاة أن تكون المجازاة فى الآخرة، بل القصد كله أن الشرير لا يفلت من عقاب الله ولو أفلت من عقاب غيره فى الدنيا.

والفصل الخامس : اتساع الكتب فى أن الله عز وجل حاكم عادل يكافئ كل إنسان بما يصنعه . وشاهد ذلك ما فى المزامير ٩: ٨ ـ ٩، ٣٤: ٢١، ١١٩: ٩١، ١٤٥: ١٧ ـ وفي الأمثال ٥: ٢١، وفى أرميا ١٧: ١٠ ـ والجامعة ١٢: ١٤. وليس شئ من هذه الأسفار توراة ، وفى بعضها بعد عن المقصد وشاهد التوراة هو ما ورد فى التثنية ٣٢: ٤ ـ وعبارته :.

«هو الصخر الكامل صنيعه، أن جميع سبله عدل، إله أمانة لا جور فيه صديق وعادل هو » ولكن ليس فى تقرير العدل والمجازاة ما يقضى بأن يكون ذلك فى الآخرة.

والفصل السادس : تحذير يوم لله معد للمجازاة كما ورد فى صفنيا ١: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، وليس من التوراة، وعباراته فى وصف اليوم فيها ما قد يعينه للدنيا كقوله (١٦) يوم بوق وهتاف على المدن المحصنة وعلى الشرف الرفيعة؛ على أنه لا يتعين أن يكون اليوم فى غير هذا العالم؛ وهو كما فى الوجه الرابع من ذكر موقف المجازاة، إنما يراد به عدم فوات الجزء الالهى، وإن فات جزاء البشر.

والفصل السابع : تسميته الثواب «سطيبا» وأن الصالحين يمنعون منه كما ورد فى المزامير ٣١ : ٢٠ والجامعة ٨ : ١٢ ـ ١٣؛ وليست من التوراة؛ وإنما شاهده منها ما ورد في التثنية ٥ : ٢٦، ونصه:

«لأنه من هو من جميع البشر الذى سمع صوت اللهالله الحى يتكلم من وسط النار مثلنا وعاش» ولا يتبين وجه الاستشهاد به إلا على تأول متكلف؛ وهبه شاهدا على الثواب وحرمان الطالحين منه فليس ذلك دليل الثواب الأخروى، ألا أن يكون على التمسك بما ساقه أثناء اثباته للثواب الأخروى عقلا، من الدينوى ينال الصالحين والطالحين؛ ولا حجة فيه فقد يكون هذا بيانا لأوجه من نعيم الحياة وسعادة المرء فى الدنيا لا يناله الطالحون، وما أشقى نفوسهم وقلوبهم حين تسعد نفوس المؤمنين؛

على أن سعديا نفسه قد أحس بما فى هذه الاوجه، إذ يقول بعد إيرادها ما عبارته:

فأن ظن ظان أنها تحتمل هذه تأويلات أخر مما يفسد الاحتجاج بها لدار الآخرة بينا له أن الأمر ليس كما ظن أذ قد أوجب العقل المجازاة فى الدار الآخرة فكل تفسير يوافق ما فى العقل فهو صحيح. وكل ما يصرف إلى ما يخالف العقل فهو المنكسر الفاسد».

وهذا القول منه غير واضح، فليس يلزم من احتجاج العقل للثواب الأخروى أن يحمل كل ما رد فيه ذكر الثواب فى التوراة على الثواب الأخروى وإلا كان منكسرا فاسدا!! وها نحن أولاء قد رأينا فى الفصول التى ذكرها جميعا أن ليس فيها ما يقضى بهذا الحمل؛ وفهمناه على غير هذا الوجه دون أن ينكسر معناه أو يفسد.

وليس ثبوت الجزاء الأخروى قاضيا بحمل كل ما يرد ذكره من ثواب فى التوراة عليه مادام تفسيره فى الدنيا صحيحا غير منكسر ـ كما يقول : وكل ما قد يفيده الثبوت العقلى جواز أن يراد من الثواب فى بعض ما ورد الثواب

الأخروى ومع هذا الجواز تظل الملاحظة قائمة، فقد خلت التوراة من الذكر الصريح الجلى للثواب الأخروى . وقد انتقل سعديا بعد الكلام على المكتوب المنقول يحتج به فقال أن الأمر فيه واسع - ولا صلة له بما نحن فيه - ثم عقب على ذلك بقوله « .. أن أمتنا مجمعة عليه إجماعا منقولا بكلام لا يحتمل التأويل على أحكم ما يكون» والاحتجاج بهذا الإجماع على الحياة الأخروية غريب , فهل من شأن الإجماع أن يثبت مثل هذا ؟

(١٥) ألف المحدثون أن يستعملوا فى العربية كلمة الطقوس لتلك الشكليات من الأعمال التعبدية، ولم أجد لهذا المعنى أصلا فى العربية، فآثرت استعمال كلمة الشعائر إذ هى جمع شعيرة للناقة المهداة ، ثم أطلقت على المعالم التى أمر بالقيام بها، فقيل شعائر الحج وشعائر الإسلام عامة لأعماله الظاهرة المميزة له.

(١٦) الأرجوان شجر له ورد أحمر، ويقال على اللون الأحمر، والأحمر من الثياب والصبغ الأحمر.

(١٧) البوص هو الكتان الرفيع الأبيض أو القطن.

(١٨) النخس دابة بحرية يقال لها الدلفين أيضا ، أو المقصود هنا عناق الأرض - اسم دابة -

(١٩) الجزع ويكسر الخرز اليمانى الصينى، فيه سواد وبياض ، تشبه به الأعين.

(٢٠) الرفوش جمع رفش - بالفتح والضم - المجرفة كالمرفشة.

(٢١) المراكن جمع مركن كمنبر، اسم آنية واسعة تتخذ للماء,أو لغسل الثياب، وهو هنا فى المجرفة لغير الماء.

(٢٢) مع هذه العناية بالرسوم لا تستغرب إذا ما رأينا فيما بعد أن من الفروق فى المذاهب اليهودية ما يقوم على شئ من الثياب فيختلف الربانون مع القرائين بشأن ما يسمونه « التفلين» وهو سير من الجلد الأسود فى الغائب بعرض الخنصر، يتألف من قطعتين لكل منهما عقدة يضعون أحداهما على العضد الأيسر ملفوفة بعض لفات على وضع خاص عندهم. ويلبسون الثانية على الرأس بحيث تكون عقدتها فوق اليافوخ وعلى كل عقدة من عقدة ذلك السير كتابة معلومة، ويرون هذا شعيرة دينية ويلتزمون لبسها فى صلاتهم ، محتجين بنصوص فى التوراة . «أن تكون آية الله على يدك وتذكارا بين عينيك» ونحو ذلك على حين لا يلتزم القراءون شيئا من ذلك، ولا يرون هذا إلا فى ذلك الخلاف، ولكننا سقنا ذكره شاهدا لما للرسوم من اثر ومنزلة فى اليهودية حتى اختلفت بها المذاهب.

(٢٣) لسنتهم أول شرعى اعتبره الشرع أولا وهو شهر نيسان الذى خرجوا فيه من مصر، وفيه عيد الفصح. وأما الأول الوضعى فهو شهر تشرين وهو الشهر السابع شرعا، ويعيد اليهود فى أوله عيد رأس السنة.

(٢٤) لأنهم أمروا أن يعتبروا بوق الهتاف فى جميع أرضهم. لا ٢٥ : ٩

(٢٥) من الطريف أن يلاحظ ابن تيمية أنه «.. فى لغة العرب والعبرانيين ومن تلقى عنهم ، أيام الأسبوع، بخلاف الترك ونحوهم فإنه ليس فى لغتهم أيام الأسبوع لأنهم لم يعرفوا ذلك فلم يعبروا عنه. كتاب الأيمان ص ٣٨ . ولعل هذه المنزلة للسبعة أصل ما عند العرب لذلك العدد من قيمة , حتى يقول أبن القيم . زاد المعاد جـ ٣ ص ١٢٦-١٢٧ «.... خاصية السبع فأنها قد وقعت قدراً وشرعاً » . ويسوق لذلك شواهد منها خلق الله السماوات سبعاً

والأرضين سبعاً والطواف سبع , والسعى سبع , والجمار سبع ، وقال - ص - مروهم بالصلاة لسبع , وذكر غير ذلك من شواهد ليست إسلامية كسنين يوسف وليالى قوم عاد، كما ذكر تمثيل الله ما يضاعف صدقه المتصدقين بحبه أنبتت سبع سنابل . ونعرف أن عدد السبعة يدل عند العرب على الكثرة كما تدل السبعين والسبعمائة «وابن القيم يشير فى ختام قولته إلى أن للأطباء اعتناء عظيما بالسبعة ويروى قول بقراط كل شئ من هذا العالم فهو قدر على سبعة أجزاء .. إلخ، وتحقيق هذا القول عن تقدير السبعة عند اليونانيين والأصل الحقيقى لهذا مما لا يتسع له قولنا.

(٢٦) الهين مكيال يسع نحو أربع أقق؛

(٢٧) فى الخروج (٣ : ١٣ وما بعدها) فإنا قيل لى ما أسمه، فماذا أقول لهم . ، فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه - أى أكون الذى أكون - وقال هكذا تقول لبنى إسرائيل يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم، وإله أسحق وإله يعقوب أرسلنى إليكم هذا أسمى إلى الابد» ومعناه فى العبرية (يكون).

(٢٨) يلاحظ أنه حينما ذكرت هذه الإضافة فى القرآن حكاية لقولهم عقب عليها بذكر الوحدانية كما فى أية البقرة (١٣٢) «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لنبيه ما تعبدون من بعدى ، قالوا نعبد إلهك واله آبائك إبراهيم وإسماعيل واسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون» فالقرآن يذكر الوحدانية صريحة والتوراة المنسوبة إليهم - والتى فى صحة نسبتها ما فيها - تنم عن غير ذلك فهى تتهم نفسها .

(٢٩) تعطى التوراة التى فى أيدى اليهود شواهد على هذا أو بعضه فيكون أهلها فى حساب العلم كما قال الله تعالى "شاهدين على أنفسهم بالكفر»

وحسابهم فى هذا لا يعنينا . أما ما لهذه الفكرة من علاقة بالرأى فى نشوء التوحيد، فقد سبقت مناقشته فى مكانة من الدروس بما تعرفون، فلا تقف له هنا

(٣٠) أى أن ذلك أثر للسيارات السبع .

(٣١) وقد عاد اليهود بعد تراخى الوقت إلى عبادة بعل إذ يقول لهم إلياس (ص) (أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين) .

(٣٢) معنى ذلك من بحث العلم أن هذا الذى أسهبت التوراة فى وصفه ليس إلا ما عرف هؤلاء القوم من صور العبادات والتقرب أقحموا وتفننوا فى وصفه ليس يلزم أن يكون هو ما جاء به موسى (ص)

(٣٣) لأن معظمهم من كوشة التى هى فى التوراة «كوشا» فى بابل , أما هم فيسمون أنفسهم «شومريم» اسم البلد شمرون ، وهى المعروفة اليوم نابلس من بلاد فلسطين.

(٣٤) قد يقال أن هذا الاسم من كلمة (أسان) السريانية «المثابرون» أو «الصابرون» . وقال المقريزى ١ جـ ٤ ص ٣٧١هـ طـ النيل سنة ١٣٢٥م) الاسابيون ومعناه الغلاظ الطباع، وكانوا يوجبون جميع الاوامر الإلهية وينكرون جميع الأنبياء سوى موسى عليه السلام ويتعبدون بكتب غير الأنبياء.

(٣٥) ويقال أنهم تأثروا بالفلسفة الابيقورية.

(٣٦) سيذكر المقريزى عن هذه الفلسطينية من اليهود أنها قالت أن العزيز ابن الله تعالى وأنكر أكثر اليهود هذا القول ، وبالمناسبة نقول أن ابن حزم قال

فى الجزء الأول ص ٩٩ عن الصدوقية الذين ذكرناهم آنفا ما نصه «وهم يقولون من بين سائر اليهود أن العزيز هو أبن الله تعالى عن ذلك» .

(٣٧) يقال انهم تأثروا بزينون الرواقى وتابعوا تلميذه كريسبوس .

(٣٨) قد تذكر الكتب الإسلامية أنه خالف القرائيين والربانيين وأنه كان معه المشنا الذى كتب من خط موسى عليه السلام - كما فى المقريزى - وكل هذا محل نظر.

(٣٩) ويعللون هذا بجواز أن يكون هذا الافتراق لم يكن قد أشتهر لهذا العهد عند غير اليهود لقتلهم , أو لعدم وجود مناسبة أو أو ......الخ

(٤٠) نشير هنا إلى أن طائفة من اليهود وجدت فى تركية أوربا وعرفت بالتظاهر بالاسلام، وكان منها رجال من جماعة الاتحاد التركية، وقد حدثنى أحد شبات الترك الأدباء أن بدء وجود هذه الطائفة المعروفة باسم «دونمه» يرجع إلى عهد السلطان محمود (أوائل القرن التاسع عشر) إذ أن رجلاً يهودياً من اللاجئين إلى تركيا فراراً من اضطهادهم فى أنحاء العالم قد ادعى النبوة، فلما أخذ وقد أيقن من القتل لشدة السلطان أجاب عن دعواه بأنه إنما يقول أنه رأى محمد على السلام فى المنام وأنه نصحه أن يسلم لأن الإسلام أصح الأديان وأنه لا يدعى اكثر من هذا فصدقه السلطان ومكن له فى الأموال ليقوم بهداية اليهود إلى الإسلام فوجدت بسبب ذلك من اليهود فى سلانيك وغيرها من شواطئ بحر اليونان تتسمى بأسماء المسلمين وتتظاهر بأعمالهم ، وإذا ما خلوا بأنفهم استغفروا مما فعلوا - كما يقول محدثى التركى - وعى كل فهذه ليست فرقة يهودية قالت بشيء فى عقائد اليهودية , وأنما هى جماعة تقية أو خداع دفعتها إلى ذلك ظروف الحياة.

(٤١) ما يرد هذا فى الفصل طريقة النقل الشفوى عن اليهود ولا سيما زميلنا الدكتور إسرائيل ولفنسون .

الفهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨٣٧/ ٢٠٠٥

I.S.B.N. 977 - 01 - 9546 - 4



يعد الشيخ أمين الخولى (١٨٩٥ - ١٩٦٦) أحد أبرز أقطاب المدرسة الإصلاحية التى بدأت بأقطاب مثل جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وعبد العزيز جاويش (١٨٧٦ - ١٩٥٦) ومحمد فريد وجدى (١٨٧٥ - ١٩٥٤) ... الخ .

وإذا أردنا أن نعرض لأهم ملامح فكر الشيخ أمين الخولى فلا مفر لنا من عرض محطات رئيسية فى حياته، والتى تكشف لنا بوضوح عن مدى امتزا الثقافتين العربية والغربية فى شخصيته ، ومدى تأ مؤلفاته، وإنتاجه الفكرى بهذا الامتزاج ب الثقافتين.

٥٥٠ قرشا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب